التراث العربي

مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتّاب العرب بدمشق

العددان: (86-87)-(ربيع الآخر)-1423هـ- آب (أغسطس) 2002

السنة الثانية والعشرون

ف - و

ف - ز

في هذا العدد

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اتحاد الكتاب العرب
ARAB WRITERS UNION
DAMASCUS دمشق

بسم الله الرحمن الرحيم

التراث العربي

مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب

العددان: (86-87) - (ربيع الآخر) - 1423هـ - آب (أغسطس) 2002 - السنة الثانية والعشرون

شروط النشر

1-أن تكون البحوث تراثية، أو تصب في باب التراث.

2-أن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل.

3-التقيد بمنهج علمي دقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتخريج، وتحقق السلامة اللغوية.

4-أن تكتب بخط واضح، ويفضل أن تكون مطبوعة،وعلى وجه واحد من الورقة.

5-ألا تزيد على ثلاثين صفحة.

6-أن تراعي علامات الترقيم.

7-توضع الحواشي في أسفل الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.

8-يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثال: (طبقات فحول الشعراء: ابن سلام- تح.محمود شاكر- القاهرة- مط. المدني- ط3، 1974م).

9-يقدم للبحث بملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق بلمحة عن سيرة المؤلف وعنوانه.

10-يمكن أن تنشر المجلة نصوصاً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقيق.

11-تخضع الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.

12-لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بقبول نشرها، أو الاعتذار إليهم.

13-الأبحاث والمقالات التي تنشر تعبّر عن آراء كُتّابها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.

14-ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

□□□

الاشـــتراك السنوي

داخل القطر للأفراد	: 150 ل.س
في الأقطار العربية للأفراد	: 300ل.س أو (15) دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي للأفراد	: 450 ل.س أو (20) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية داخل القطر	: 300 ل.س
الدوائر الرسمية في الوطن العربي	: 500 ل.س أو (25) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	: 650 ل.س أو (40) دولاراً أميركياً
أعضاء اتحاد الكتاب	: 75 ل.س

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً يدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي ■

المحتوى:

باب أعلام من التراث

قراءة في كتاب

تنويه

* لقد ورد على غلاف مجلة التراث العربي العدد (85) السنة الحادية والعشرون، والصحيح: السنة الثانية والعشرون لذا اقتضى التنويه.

* يرجى من السادة الكتاب التقيد بشروط النشر في مجلة التراث العربي، والمثبتة في الصفحة الرابعة من المجلة، حرصاً على المنهجية العلمية. حتى لا نضطر آسفين إلى إعادة البحث إلى صاحبه.

***

قرار وشكر

قرر مجلس الشوون العلمية في جامعة دمشق
بجلسته العلمية رقم /19/ تاريخ 2002/6/18،
اقتراح الموافقة على اعتبار مجلة التراث العربي
التي تصدر عن اتحاد الكتاب العرب مجلة علمية محكمة،
وتصلح الأبحاث المنشورة فيها للترفيع الأكاديمي. وبنتيجة
المذاكرة قرر مجلس الشؤون العلمية:

الموافقــة علــى اعتبار المجلة المذكورة، مجلة علمية محكمة وتصلح الأبحاث المنشورة فيها للترفيع الأكاديمي.

وقد تمّ تعميم هذا القرار على السادة رؤساء الأقسام في كلية الآداب لأخذ العلم به.

ونحــن في اتحاد الكتاب إذ نشكر جامعة دمشق على مــبادرتها الطيــبة، نتمــنى أن يستمر التعاون فيما بيننا ويكون مثمراً علمياً وثقافياً.

□□□

التراث و الانترنت

الدكتور محمود الربداوي

***فقد** يبدو هـذا العنوان، لأول وهلة، متنافراً متناقضاً؛ لأن ثنائيته التي يتألف منها تجمع النقيضين؛ إذ مفهـوم التراث تتراءى فيه العودة إلى القديم، والالتفاتة إلى الفكرية والثقافية المتراكمة عبر العصور، على حين، يجيء في الطرف الآخر من المعادلة أن (الإنترنت) -والأصح عربياً -الشبكة العالمية، أنه ابن الحاضر، أو قل في قمة مستحدثات الحضارة، وما حملته لنا من (التكنولوجيا) أي التقانة، وهذا التنافر الظاهري ينطوي على تلاحم وتماسك باطني داخلي؛ وتفسير ذلك أن الإنترنت، هذا المخترع العجيب، هو ككل مخترع عجيب فيه من الإيجابيات مثل ما فيه من السلبيات، وإن كانت إيجابياته تعادل أضعاف سلبياته، وفيه من حرية الاستعمال ما يجعل (المستعمل) يتجوّل بين مجموعات غير متناهية من (الخيارات). لعل واحداً منها البحث عن قضايا التراث. وقضايا التراث مبثوثة ومغيّبة في هذا الحشد الهائل من المعلومات (المخزّنة) في هذا الجهاز العجيب، فقد تجدها في موقع لصحيفة يومية، أو يقودك إليها (محرّك بحث) يصلك بمواقع تقبع في أطراف الدنيا شرقيها وغربيها، وإذا كنتَ من الذين يتقنون أكثر من لغة انفتحت لك في هذا الجهاز آفاق و(نوافذ) لا حصر لها، وبعدد ما عندك من اللغات تتفتّح أمامك نوافذ ومسارب تعين على الإحاطة، فتمكّنك من (الإبحار) في سياحة عالمية فكرية أو أدبية في قارّات الكون الخمس.*

فإذا كنتَ من عشّاق التراث أخذ بيدك (الورّاق) وأرشدك المهتمون بالوِراقة من عالم فسيح إلى عالم فسيح تطالع فيه على الشاشة عنوانات جمّة في الأدب والتاريخ والأنساب والجغرافية والرحلات وعلم الحديث والتراجم والفلسفة وعلوم القرآن وعلوم اللغة وكتب الفقه وكتب العقيدة وكتب الطب وتفسير الأحلام والتصوّف والببليوغرافية وشرائح متعدّدة من المعارف المتنوّعة. وهذه عنوانات كبرى، تندرج تحتها عنوانات أصغر فأصغر. فإن دخلتَ في فروع كتب الأدب مثلاً، طالعك كتاب

والبخلاء والبيان والتبيين والعقد الفريد وصبح الأعشى وغيرها من (الملفات والمجلدات).

...فترض أنك حاولت أن تدخل إلى كتاب الأغاني وأن تقلّب أجزاءه التي تزيد على العشرين، أو ...تصفح صفحاته التي تربو على خمسة آلاف وخمس مئة، وتنظر فيه صفحة تلو الصفحة، أو أنك ...بحث عن شاعر معين أو خبر يمتّ إلى الشعر أو الغناء بصلة؛ لأن استراتيجية تأليف الكتاب قامت ...على أصول غنائية بحتة يعيها الذين مارسوا قراءة الكتاب، أقول: لو أنك بحثت عن طلبتك في ثنايا ...ا الكتاب لأوقفك البحث عن (المادة) التي تريد استحضارها فإذا راقك خبر أو أبيات شعرية شدّت ...تمامك عمدت إلى نسخ بُغيتك منه على صفحات (الطابعة) ووظّفت ما نسخت في البحث الذي ...اء، أليست هذه الخدمة الجلى غير مسبوقة قبل اختراع هذا الجهاز؟ ألم تقل لنا كتب التراث إنّ ...أصبهاني استغرق في تأليف الأغاني خمسين سنة؟ فها أنت ذا تقلّب محتواه كله بخمسين ثانية. ألم ...تذكّر معي كلمة ابن خلّكان التي يقول فيها: إن الصاحب بن عباد كان يستصحب في أسفاره حمل ...ثلاثين جملاً من كتب الأدب، فلما وصل إليه كتاب الأغاني لم يكن بعد ذلك يستصحب غيره ...لاستغنائه به عنها، وكتاب الأغاني -كما قلت لك -نقطة في بحر هذا الجهاز. والمساحات الإيجابية ...في هذا الجهاز أكثر من أن تُحصى، ودعْكَ من المساحات السلبية، وخذ حذرك من أن تضيع وقتك ...ومسالك في ولوج مواقع يرتزق أصحابها في ابتزاز الأطفال بالألعاب واستغلال عواطف المراهقين ...الثرثرة ولغو القول وغير ذلك.

لا أريد أن ألبس عباءة الوعّاظ والمرشدين، ولكن حسبي أن أقول لك إننا في مطلع الألفية الثالثة، هذه الألفية شعار المتحرر من الأمية فيها معرفة الحاسب والكومبيوتر، والإنترنت، والذي يجهل العلم بهما وبما يتبعهما من وسائل الاتصالات الحديثة هو جاهل لا بالإنترنت وحده، وإنما هو أميٌّ بأبجدية العصر، ينبغي له أن يعيد تأهيل نفسه وتحديث معلوماته، وعليه ألا يُقنع نفسه بأنه غدا في خريف العمر ويركن للوعة والاستكانة، ويكتفي بالقول إن قطار هذه الثقافة التقنية قد فاتني، بل عليه أن يقنع نفسه بالمقولة التي مؤداها أن طريق الألف ميل تبدأ بخطوة واحدة.

فإذا أراد مواكبة العصر، ومعايشة الأحداث، والتفاعل مع المستجدات وأراد أن ينزع من فكره الأمية الثقافية، فليُقبل على ثقافة العصر، وليكن شعاره القول المأثور: "إذا قامت القيامة وكان بيد أحدكم فسيلة، فإن استطاع ألا يقوم حتى يغرسها فليغرسها".

ملحوظة:

ما بين قوسين مصطلحات حاسوبية مستعملة في المقال استعمالاً مجازياً معرّباً، يعرفها ممارسو الحاسوب.

التقطيع النظمي و التمفصل الدلالي

"قراءة في إيقاع القصيدة المملوكية"

د. يوسف إسماعيل (*)

المقدمة:

تجري العملية الشعرية في مستويي اللغة معاً: الصوتي والدلالي، ويدخل النظم، بوصفه أحد المقومات الشعرية، في تقسيمات الدرس والتحليل، ضمن المستوى الصوتي، إلا أنه لا يوجد إلا كعلاقة بين الصوت والمعنى، وتتشكل هذه العلاقة من خط مناقض لما هي عليه في النثر، أي إن الشعر يقوم برصف سلاسل من الكلمات المختلفة صوتياً، غير أن العروض يلصق فوق خط الاختلاف الدلالي سلاسل من التماثلات الصوتية"(1) في حين تسير التماثلات الصوتية في النثر باطراد مع تقدم الفكرة، ويتحدد هذا على مستوى الشعر في أمرين:

الأول : التعارض بين الوقفة العروضية والوقفة الدلالية.

الثاني : التعارض بين مستويي الإنشاد: التعبيري (الدلالي) وغير التعبيري (الصوتي)؛ فالصوت بطبيعته الرجعية يخلق خللاً في التوازي بين الصوت والمعنى، حيث يكون النظم معاكساً للمعنى في مساره.. وهذا يعني إما إنشاداً يأخذ بالمسار الطولي ويتعامل مع الوقفات الدلالية، وإما إنشاداً يأخذ بالمسار الرجعي، الصوتي، ويتعامل مع الوقفات النظمية.

ذلك ما نسميه بالتقطيع النظمي والتمفصل الدلالي، وبشكل أوضح، إن التقطيع النظمي، هو: "الوحدات التي تقسم النص وزنياً أو توازنياً، وهي: البيت والشطر والقرينة الترصيعية. أما التمفصل الدلالي فيعني الوحدات التي ينقسم إليها النص دلالياً سواء كانت ذات استقلال كامل أو نسبي"(2).

درس النقاد العرب ذلك تحت باب "التضمين" في مباحث ائتلاف المعنى مع الوزن وعيوب

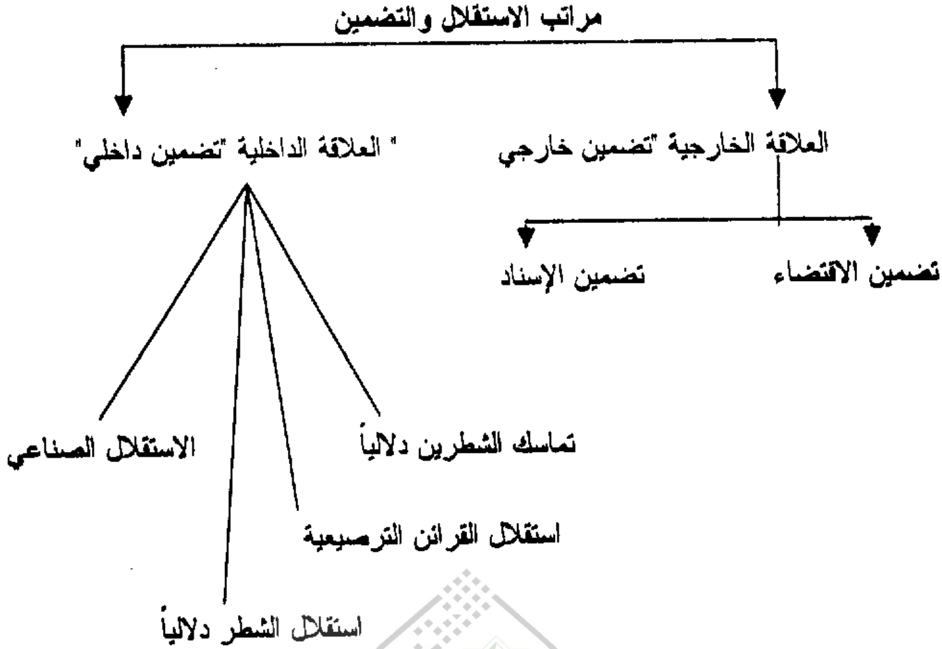
(*) مدرس في كلية الآداب - جامعة حلب

(1) بنية اللغة الشعرية 92.

(2) تحليل الخطاب الشعري، البنية الصوتية في الشعر 228.

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است



إن العلاقتين: الخارجية والداخلية، تدخلان – على الرغم من افتراقهما درسياً – في إطار علاقة الاقتضاء والافتقار؛ لأن التضمين الداخلي علاقة بين قرينتين أو جملتين أو شطرين؛ فكل قسم يرتبط بالقسم الآخر بدرجة ما. ففي استقلال الشطرين دلالياً نجد أن الشطر الأول مستقل عن الشطر الثاني، وبه يتم معنى البيت والوقوف عليه؛ إلاّ أنه يقتضي الثاني ويفتقر الثاني إليه. ونجد في تماسك الشطرين دلالياً افتقار أول البيت إلى قافيته. وهذا ينضوي تحت تضمين الإسناد الداخلي. كما يشمل الاقتضاء الاستقلالَ الصناعي، من خلال مفهوم "الإيغال" حيث لا يمكن الوقوف قبل إشباع الوزن. وبذلك يكون في البيت اقتضاء بين الجملة التامة وما أُضيف إليها، وافتقار الجملة المضافة إلى الجملة التامة.

1-العلاقة الخارجية:

1/1-تضمين الاقتضاء: هو "أن يكون في الأول – أي البيت – اقتضاء للثاني، وفي الثاني افتقار إلى الأول"[11] ويمثّل لذلك بقول امرئ القيس على الطويل[12]:

وتَعْرِفُ فِيهِ مِنْ أَبِيهِ شَمَائِلاً ... وَمِنْ خَالِهِ وَمِنْ يَزِيدٍ وَمِنْ حُجُرْ

سَمَاحَةَ ذَا، وَبِرَّ ذَا، وَوَفَاءَ ذَا ... وَنَائِلَ ذَا، إِذَا صَحَا وَإِذَا سَكِرْ

---

[11]- الموشح 40-41.

[12]- الديوان 113.

إلاّ أن التبريزي "-502هـ" عدّ العلاقة في الاتجاهين علاقة اقتضاء، "فيكون الثاني يقتضي الأول كاقتضاء الأول للثاني"[13] أي إن الأول يتطلب الثاني باعتباره زيادة مع إمكان الاستغناء عنه، فهو وحده كاف، وانضمام الثاني إليه أكفى منه، والحال نفسه ينطبق على الثاني عند التبريزي.

إن العلاقة بين البيتين علاقة دلالية، إذ يقوم البيت الثاني بالشرح والتفصيل، دون أن يرتبط مع الأول برابط نحوي ظاهر، وإنما يرتبط به برابط معنوي في تفسير الشمائل التي يتصف بها كل من أبيه وخاله.. إلخ. وهذا يعني أن البيت الأول يحتاج إلى البيت الثاني للتوضيح والتبيين، وليس للتأسيس، واستكمال الوحدة الدلالية، بينما يحتاج الثاني إلى الأول احتياج تأسيس وبناء يستقيم عليه، ولا شك أن الفارق بين الأمرين لا يسمح بوضعهما في خانة واحدة، ولذلك يبدو موقف التبريزي أقرب إلى الصواب.

وعلى خلاف ذلك اتفق أصحاب الموقفين في تقويمهما لهذا المستوى من التضمين.

يقول ابن هارون تعقيباً على بيتي امرئ القيس: "فليس هذا بمعيب عندهم – أي العرب – وإن كان مضمناً؛ لأن التضمين لم يحلّ قافية الأول، مثل قوله: "إني شهدت لهم"[14] وقد يجوز أن يوقف على البيت الأول"[15] ويقول التبريزي: "ومن التضمين ضرب آخر، يكون البيت الأول منه قائماً بنفسه، يدل على جمل غير مفسَّرة، ويكون في البيت الثاني تفسير تلك الجمل، فيكون الثاني يقتضي الأول، كاقتضاء الأول له.. فهذا ليس بمعيب"[16].

يُعيد العمري ذلك الحسن إلى التوازن الإيقاعي الذي تخلقه بعض صور تضمين الاقتضاء، حيث ترجع المقابلة بين محتوى القرائن في الاقتضاء المؤدي إلى تقسيم نظمي ترجيعي لتلعب دورَ منشط للفاعلية الشعرية، كما أن التقسيم الدلالي الذي يلاحَظ في "الجمع مع التفريق" و"الجمع مع التقسيم" يؤدي أيضاً إلى التوازن الإيقاعي. والصورتان نتاج تفاعل بين الموازنة الصوتية والمقابلة الدلالية بشتى صورها[17].

ينسجم هذا التعليل مع طبيعة التضمين، بوصفه علاقة بين التقطيع النظمي والتمفصل الدلالي، أي علاقة إيقاعية في جوهرها، متناقضة مع السرد الدلالي الذي يفرضه النثر. وبذلك يدخل هذا المبحث في المستوى الإيقاعي، إلاّ أنه لا يسوّغ وحده ذلك الاستحسان؛ لأن التوازن الإيقاعي ليس خاصية مرتبطة

---

(13) الكافي في العروض والقوافي 166.

(14) من قول النابغة الذبياني: (الوافر):

وَهُمْ وَرَدُوا الجِفَارَ عَلَى تَمِيمٍ ... وَهُمْ أَصْحَابُ يَوْمِ عُكَاظَ إِنِّي

شَهِدْتُ لَهُمْ مَوَاطِنَ صَادِقَاتٍ ... أَتَيْتُهُمُ بِوُدِّ الصَّدْرِ مِنِّي

الديوان 253.

(15) الموشح 40-41.

(16) الكافي في العروض والقوافي 166.

(17) تحليل الخطاب الشعري، البنية الصوتية في الشعر 234.

بهـذا الـنوع مـن التضـمين، وإنما موجود في ألوان بديعية أخرى، كما أنه صفة شعرية، يبحث عنها الشاعر، ولا يطلبها بمفردها. يُضاف إلى ذلك أن النقد العربي القديم انطلق في معاييره النقدية من المعيار الأكـبر الـذي وضعه المرزوقي – أي عمود الشعر – ومن تصوّر النقاد لبناء القصيدة العربية، وعلاقة البيـت بأخـيه؛ فكانوا يستحسنون أن يكون كل بيت إذ أفرد قام بنفسه، وإذا اجتمع مع محاوره زاد بهاء وحسـناً[18]. وفـي إطار ذلك الذوق الجمالي لم يعيبوا تضمين الاقتضاء، لأنه يربط الأول بالثاني برابط دلالـي. ويجوز الوقف عليه، ويقوم بنفسه، وبالتالي فهو يستقل نسبياً عن القصيدة، لأن البيت فيه لا يقوم بنفسـه لافـتقاره إلـى سابقه، كما أن علاقة الارتباط بين البيتين تكون دلالية ونحوية، وهذا ما يمنع أي استقلال نسبي يمكن أن يقدم للبيت خصوصية دلالية.

إن العلاقـة الإيقاعية بين النظم والدلالة، التي تحكم التضمين، تلعب دوراً هاماً في الشعر بشكل عـام، والمملوكـي بشكل خاص، لأن نزوع الأخير إلى الإيقاع جعل نسبة التضمين فيه لا تتجاوز *2.30* توزعت على الأغراض الآتية بالتتابع، بحسب درجة الكثافة الشعرية.

	الغرض	النسبة
1	الحماسة	*27.27*
2	الفخر	*8.10*
3	الوصف	*5*
4	المجون	*4.76*
5	الهجاء	*4.76*
6	الإخوانيات	*4.44*
7	الدين	*2.18*
8	المدح	*1.72*

تخضـع هـذه النتائج لنسبة الكثافة الشعرية التي يحققها كل غرض، فالمدح مثلاً يشكل *54.74* مـن الشعر الذي طُبِّق عليه الإحصاء بينما يشكل الوصف مثلاً *2.8*، وبالتالي فإن تلك النتائج جاءت وفق توزيع الشعر ونسبة كثافته، أُفقياً وعمودياً.

تبين الملاحظة هيمنة تضمين الاقتضاء على شعر الحماسة، وجاء المدح في الرتبة الثانية. ومن المعايـنة يتبين أن الحماسة والفخر – وهما يحتلان النسب المرتفعة – تطغى عليهما روح الانفعال، ومـن تلك الروح تترابط الأبعاد الدلالية دون أن تمنع الوقف، كما تجوز متابعة السرد، وهذا ينسجم مـع الاقتضاء لأنه يعطي التجربة الشعرية حيويتها من حيث قدرة البيت على استيعاب الجملة، من دون خلـق قطـيعة نهائية مع البيت الثاني، بل إن الأخير قد يحقق حالة الافتقار إلى الأول في شعر الحماسة والفخر.

وعمودياً، يحتل الشعراء المراتب الآتية في الجدول، من حيث هيمنة تضمين الاقتضاء:

---

[18] - *تحرير التحبير 425.*

	الشاعر	النسبة
1	الشاب الظريف	6.94
2	صفي الدين الحلي	4.74
3	ابن الوردي	2.79
4	البوصيري	2.55
5	ابن نباتة	0.46
6	ابن حجر العسقلاني	0.11

ينفرد الشاب الظريف بالرتبة الأولى ويليه الحلي، بينما يتساوى ابن الورديّ والبوصيريّ، ويقترب ابن نباتة من درجة الصفر عند العسقلاني. وتعود تلك الفوارق، على ضآلة نسبتها، إلى هيمنة الإيقاع على كل شاعر؛ فالعسقلاني هو أكثر الشعراء ميلاً إلى استقلال البيت وبالتالي فهو يحقق درجة متقدمة على المستوى الإيقاعي في هذا الموقع.

2/1-تضمين الإسناد: عده ابن الأثير معيباً، وقال في تعريفه: "يقع في بيتين من الشعر أو فصلتين من الكلام المنثور على أن يكون الأول منهما مسنداً إلى الثاني، فلا يقوم الأول بنفسه ولا يتم معناه إلا بالثاني"[19] أي إن البيتين مرتبطان ارتباطاً قوياً على المستويين: الدلالي والنحوي وكل منهما يفتقر إلى الآخر، ولا يتم إلا به، وقد سمّاه قدامة "المبتور" وهو "أن يطول المعنى عن أن يحتمل العروض تمامه في بيت واحد، فيقطعه بالقافية، ويتمه في البيت الثاني"[20] وبذلك يتم الفصل بين المسند والمسند إليه في العلاقة النحوية، أي بين المضاف والمضاف إليه، وبين الفعل والفاعل، وبين اسم كان وخبرها، أو بين القَسم وجوابه.. إلخ.

يمكن القول: إن الشعر المملوكي تحاشى الوقوع في تضمين الإسناد المعيب، وحافظ على الاستقلال النسبي للبيت؛ فقد انخفضت نسبة الإسناد إلى درجة متدنية بلغت 0.98 من الشعر وانحصرت النسبة في شعر الحلي تقريباً، ثم تلاه البُوصيري. وتوزعت النسبة على الأغراض، كما في الجدول الآتي:

	الغرض	النسبة
1	الهجاء	9.52
2	الإخوانيات	7.4
3	الوصف	5
4	المجون	4.76
5	الرثاء	1.02
6	الغزل	1
7	المدح	0.08

(19)- المثل السائر 201/3.
(20)- نقد الشعر 222.

إن تتبع مواطن التضمين الإسنادي في الشعر المملوكي يبين أن الوقف النظمي في آخر البيت يخترق أقوى درجات الارتباط النحوية، ومن ذلك قول صفي الدين الحلي (على الوافر)[21]:

لَسَيْري في الفلا واللَّيلُ داجٍ،	وكري في الوغى والنَّقْع داجِنْ
وحملي مرهف الحدَّيْن ضامٍ	لحامله وجودُ النصر ضامن
وهزي ذابلاً للخيل مارٍ،	يلين بسبزه صَدراً وَمارِن[22]
وخطوي تحت راية ليث غابٍ،	بسطويه لصرف الدهر غابن
وركضي أدْهَم الجلباب صافٍ،	خفيف الجري يوم السِّلم صافِنْ
شديد البأس ذا أمرٍ مطاعٍ،	مضارب كل قرمٍ، أو مطاعِنْ
أحب إليَّ من تغريد شادٍ،	وكأس مُدامة من كف شادِنْ

فَصَلت الأبياتُ بين المبتدأ والخبر بالحديث المفصَّل عن ماهية المحبَّب إلى نفس الشاعر، والتقدير: "لسيري في الفلا والليل داج" أحب إلي من تغريد شاد غير أن الجملة الداخلية ترتبط بالجملة الابتدائية بالعطف، على الشكل الآتي: "سيري وكري وحملي وهزي وخطوي وركضي" أحب إليَّ من تغريد شاد" لم يتضح المعنى إلا في البيت السابع.

كما أن المعاني الداخلية الناتجة من العطف ارتبطت دلالياً ونحوياً بالبيت الأخير؛ مما جعل هذه الأبيات وحدة متماسكة، كأنها مفرغة إفراغاً، وهذا يتناقض مع استقلال البيت ووحدته، ولكنه لا يعدم المؤيدين. فهذا ابن طباطبا يرى أن الشعر إذا أُسِّس كفصول "الرسائل القائمة بنفسها وكلمات الحكمة المستقلة بذاتها، والأمثال السائرة الموسومة باختصارها لم يحسن نظمه"[23].

ومما يجب الوقوف عنده في مثل هذا الترابط دخول الأبيات في توليد المعاني وارتباطها دلالياً بصيغة السرد، وفي هذا تتجاوز الجملة الدلالية إطار الوزن العروضي؛ وحتى لا يقع الشاعر في النثرية، ولكي يحافظ على التوازن الإيقاعي، يعمد إلى مجموعة من الموازنات الصوتية لتعويض النص ما فقده من جراء خرق التقطيع النظمي الوحيد الدلاية، وضرورة الوقف وإتمام المعنى في نهاية البيت. ومن صور ذلك التعويض نتلمس صور الترصيع الصرفي الآتية:

نجد الموازنة الصرفية في الأبيات على أكثر من محور، أفقياً وعمودياً.

أفقياً: يتكون البيت الأول من تقابل صرفي وتواز نحوي؛ مما يخلق تجانساً إيقاعياً تعويضياً:

---

(21)- الديوان 52-53.

(22)- مارن: من مَرَن يمرُن مرونة، وهي لين في صلابة. البز: السلاح. المارن: الأنف وقيل طرفه.

(23)- عيار الشعر 126.

ل	سيري	في	الفلا	و	الليل	داج
و	كري	في	الوغى	و	النقع	داجن
حرف	مجرور	حرف	مجرور	حرف	مرفوع	وصف

نلاحظ التقابل بين القرائن الصرفية جميعها في الشطر الأول والشطر الثاني، ويدعم ذلك التقابل التوازي النحوي في المواقع بين القرائن الصرفية وروابطها في الشطرين، كما نجد ذلك التقابل في نهاية كل شطر، مما يخلق تصريعاً مع القافية في كل بيت.

داج ⟵ داجن

ضام ⟵ ضامن

مار ⟵ مارن

غاب ⟵ غابن

صاف ⟵ صافن

م.. طاع ⟵ م.. طاعن ⟵ وفي البيت "مطاع – مضارب – مطاعن"

شاد ⟵ شادن

كما نجد هنا القرائن المتماثلة والمتقاربة:

التماثل: ب 2–مر   هف الـ   حدين

ب3–ذا   بلا   للخيل

ب5–أد   هم الـ   جلباب

المقاربة:

ب5–خـ   فيف   الجري

ب6–شـ   ـديد   البأس   مجموعة "1"

/   /o/   o/o/o

ب5–.. يوم   السلم

/o/   /o/o/ القرينة "1"   مجموعة "2"

ب7–... تغر   يد شاد

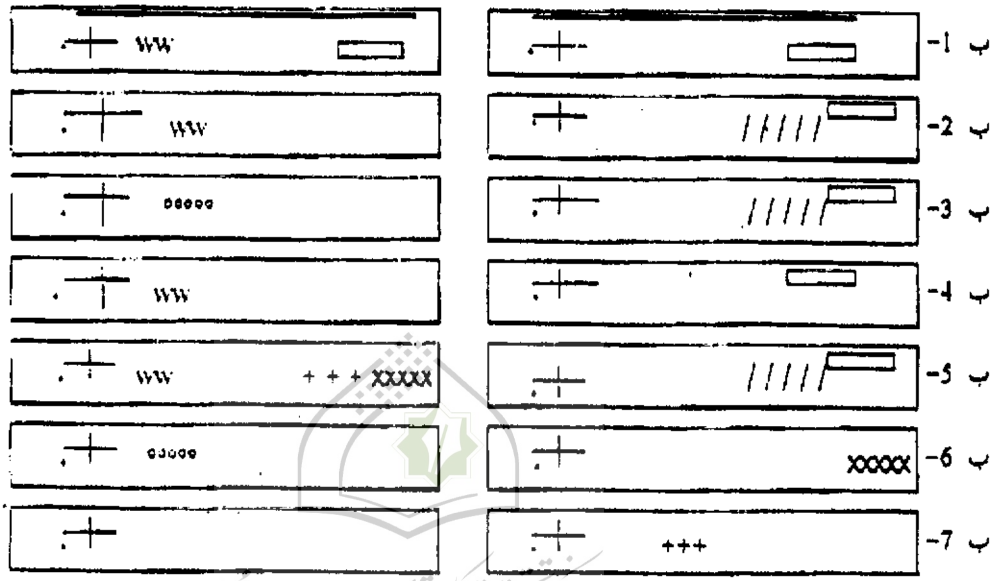
.... /o/   o/o//o القرينة "2"

نلاحظ تماثلاً في المجموعة "1" وهي في موقع المقاربة مع القرينة "1" على مستوى العدد.

فهي تماثلها من حيث ترتيب الحركات والسكنات وتزيد عليها، من حيث العدد بحركة تمثلت في المجموعة "1" بالحرفين "خ. ش" وتقع المجموعة "1" في موقع المقاربة مع القرينة "2" على مستوى

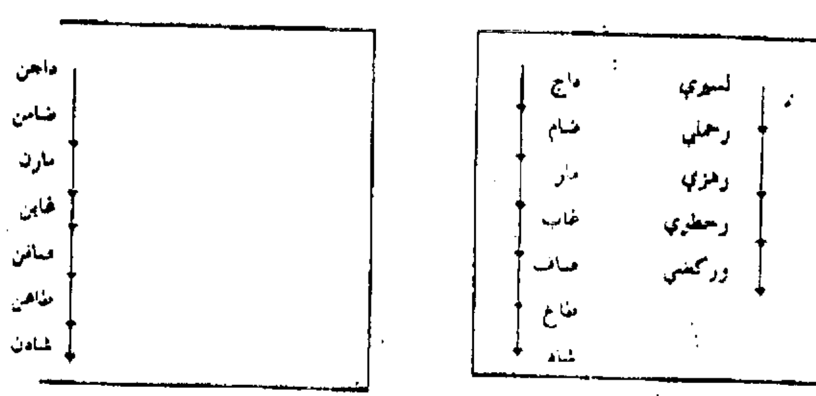
التدريب لانتقال الحركة الأولى في المجموعة إلى الموقع الرابع في القرينة.

بتلك الموازنات الصوتية المتنوعة استطاع الشاعر أن يحوّل المقطع الشعري إلى قطع موسيقية يشدّها التوازن أفقياً وعمودياً، بما لا يسمح للتسلسل الدلالي بتحطيم البنية الإيقاعية للمقطع على الرغم من خرقه التقطيع النظمي ووحدة البيت الموسيقية. وفي الصورة الهيكلية الآتية ما يوضح ذلك:

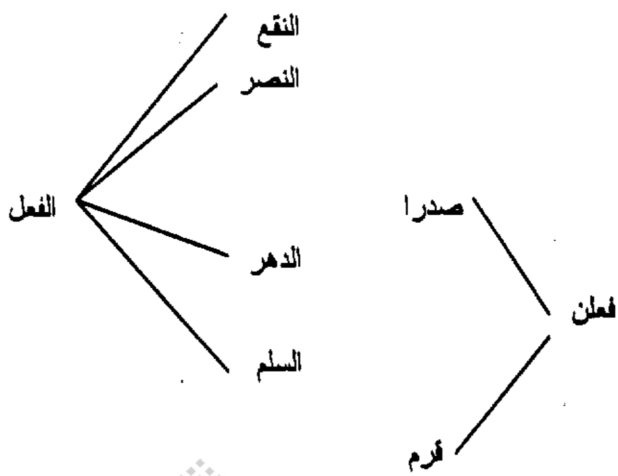


تشكل الخطوط الداخلية والإشارات ترصيعاً صرفياً أو تجنيساً وأشكالاً أخرى من الموازنات الصوتية التي دخلت في جسد القصيدة، وجعلتها قطعة متلاحمة موسيقياً.

عمودياً: يوشّح الترصيع أوائل الأشطر، ونهاياتها، كما يوشّح القافية بتطريز عام.



وفي الحشو نجد الترصيع في الاتجاه العمودي في الأبيات "1-2-3-4-5-6".



بين النقع والنصر والدهر والسلم ترصيع صرفي، لتقابل الصيغ الصرفية في المواقع. ويقع ترصيع تقطيعي بين "صدراً" و"قرم" على الصيغة الوزنية "فعلن".

2-العلاقة الداخلية:

1/2-استقلال القرائن الترصيعية: إن البيت وحدة كبرى تحتوي على وحدات صغرى مستقلة استقلالاً نسبياً، يتحقق في مستوى الترابطين: النحوي والدلالي. إذ يمكن أن تستقل كل قرينة بذاتها لتكون فصلة من جملة كبرى، رابطها معنوي. ويسمي ثعلب "-291هـ" هذا النوع بـ "الأبيات الموضَّحة" وهي "ما استقلت أجزاؤها وتعاضدت فصولها، وكثرت فقرها، واعتدلت فصولها، فهي كالخيل الموضَّحة"[24]. ويُعرِّف قدامة الترصيع بشكل أكثر دقة، إذ يعده من نعوت الوزن "وهو أن يتوخى فيه تصيير مقاطع الأجزاء في البيت على سجع أو شبيه به، أو جنس واحد في التصريف"[25]. والسجع وشبهه يتسعان للتقطيع النظمي والتساوي الكمي؛ لأن الذي يسجع هو القرائن المتساوية أو المتعادلة، وهي عند قدامة المتوازية صرفياً.

ويفرِّق قدامة بين الترصيع والتجنيس بالمادة الأساس التي تكوِّن كلا منهما: فالأول متماثل في الصورة؛ أي في الشكل، وهي عنده الصوائت، والثاني متماثل في المادة، أي الصوامت[26]. ويعني ذلك أن الترصيع هو تكرار الصوائت في الدرجة الأولى، بينما يقع التجنيس في تكرار الصوامت أساساً، ولا يتحقق ذلك إلا من الفضاء الذي يقع فيه الترصيع، أي من خلال التناظر والموقع وبروز

(24) قواعد الشعر 57.
(25) نقد الشعر 40.
(26) نفسه 162-163.

الصيغة الوزنية.

ويتضح ارتباط الترصيع بالصوائت، كعنصر جوهري بشكل أوضح عند السجلماسي[27]، فهو يفرّق بين "التصريف" و"المعادلة" بالمادة؛ أي الصوامت، وبالصورة، أي الصوائت، يقول معرّفاً "المقاربة" التي يتفرع عنها التصريف والمعادلة: "المقاربة.. إعادة اللفظ الواحد بالنوع مرتين فصاعداً.. وهو جنس متوسط تحته نوعان: أحدهما التصريف، والثاني: المعادلة، وذلك أنه إما أن يعيد لفظين فصاعداً، متفقي المادة فقط دون الصورة، وهذا هو التصريف، وإما أن يعيد لفظين متفقي الصورة، دون المادة، وهذه هي المعادلة"[28] ويدقق في تعريف المعادلة إذ يقول: هي "إعادة اللفظ الواحد بنوع الصورة فقط في القول بمادتين مختلفتي البناء مرتين فصاعداً، وهذا النوع هو جنس متوسط تحته نوعان، أحدهما الترصيع، والثاني الموازنة"[29].

يتقدم الترصيع الصرفي في إحصاء المادة المدروسة في الشعر المملوكي بنسبة 17.19 وزّعت على الأغراض الآتية، وفق درجة التدريب، ونسبة كثافة وجود كل غرض في المجموع الشعري العام الذي طبق عليه الإحصاء.

	الغرض	النسبة
1	الحماسة	36.36
2	الحنين	28
3	المدح	21.36
4	الغزل	21
5	الهجاء	19.04
6	الوصف	15
7	الدين	13.7
8	الرثاء	9.23
9	الفخر	8.67
10	المجون	4.76
11	الإخوانيّات	4.44

تندرج نسبة الكثافة بين الحماسة والإخوانيات بفارق 31.92 إذ يأتي شعر الحماسة في الرتبة الأولى بفارق بينه وبين الحنين في الرتبة الثانية، قدره 8.36. ويساوي تقريباً المدح والغزل،

---

[27] هو أبو محمد القاسم بن محمد بن عبد العزيز الأنصاري السجلماسي، كان حيّاً سنة 704هـ وجُهل تاريخ وفاته، انظر: المنزع البديع، المقدمة 48.

[28] المنزع البديع 498-499.

[29] نفسه 506.

ويحتلان الرتبة الوسطى بين الحماسة وبقية الأغراض، إلا أنهما ينضمان إلى الحماسة والحنين والهجاء في القسمة الكبرى التي تقسم الأغراض إلى قسمين من حيث مستوى الرتب.

وعلى المستوى العمودي يدخل الشعراء الثلاثة الأولون أي الشاب الظريف وابن نباتة والعسقلاني – في رتب متقاربة قياساً بالبُوصيري وابن الوردي والحلي.

ويحتل الشاب الظريف الرتبة الأولى بفارق *10.71* عن الرتبة الثانية. ويرتبط هذا بتقدم الغزل في التدريب السابق؛ لأن الغزل يشكل *43.31* من شعر الشاب الظريف:

	الشاعر	النسبة
1	الشاب الظريف	34.72
2	ابن نباتة	24.01
3	العسقلاني	22.29
4	البوصيري	14.64
5	ابن الوردي	12.58
6	الحلي	6.2

يمكننا حصر النتائج بثلاثة مستويات ترصيعية:

1-التشطير الترصيعي: يقول فيه العسكري: "هو أن يتوازن المصراعان والجزآن، وتتعادل أقسامهما مع قيام كل واحد بنفسه، واستغنائه عن صاحبه"[30] ويتم فيه توازن الألفاظ والأبنية أي مقابلة كل لفظ بلفظ آخر. وأن تكون الألفاظ المتوازية موقعياً ذات صيغ متجانسة.

يقول البوصيري على الخفيف[31]:

وَلِحُكْمِ مِنَ الزَّمَانِ انْتِهَاء ... وَلِحُكْمِ مِنَ الزَّمَانِ ابْتِدَاءُ

صور التقابل الموقعي:

تقابل موقعي	و	ل	حكم	من	الزمان	انتهاء
	و	ل	حكم	من	الزمان	ابتداء
تواز نحوي	رابط	حرف	مجرور	حرف	مجرور	مرفوع

يتم بين الشطرين الاستقلال المعنوي والتقابل الترصيعي على مستوى الصيغ الصرفية، ويدعم ذلك التقابل التوازي النحوي بين الحروف والأسماء؛ كما يقوم التجنيسُ بفاعلية كبيرة في خلق التقابل بين الشطرين، على الرغم من عدم اشتراط النقّاد الصنعة التجنيسية في الشطر.

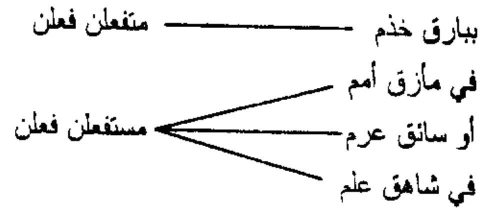
2-التجزئة: "هي أن يكون البيت مجزأً ثلاثة أجزاء أو أربعة"[32] ويقوم التقسيم على عدد

(30)-الصناعتين 411.
(31)-الديوان 16.

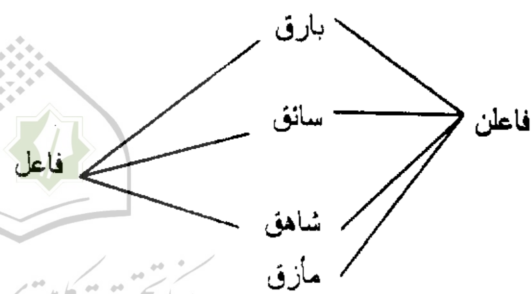
تفعيلات البيت، فإن كان سداسياً قُسّم إلى ثلاثة أقسام، وإن كان ثمانياً قسم إلى أربعة أقسام، وتقع الوحدات الترصيعية على الوحدات العروضية. يقول الحلي (على البسيط)[33]:

بِبَارِقٍ خَذِمٍ فِي مَازِقٍ أَمَمٍ، أَوْ سَائِقٍ عَرِمٍ فِي شَاهِقٍ عَلَمِ[34]

قُسم البيت إلى أربعة أقسام:

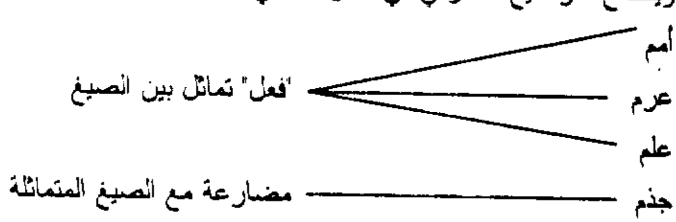


قابلت كل وحدة ترصيعية وحدة عروضية، وجاءت الوحدات الترصيعية على الشكل الآتي:



تتطابق الكلمات الثلاث في صيغة صوتية واحدة "فاعل" وتدخل "مازق" معهما في الترصيع التقطيعي "فاعلن"

ويتضح الترصيع الصرفي في الجزء الثاني من القرائن على مستوى الوحدات الأربعة:



ويتم التوازي الموقعي للترصيع الصرفي على مستوى البيت:

---

(32)- البديع في نقد الشعر 62.

(33)- الديوان 695.

(34)- خَذِم: سريع. أمَم: يسير.

في شاهق علم	أو سائق عرم،	في مازق أمم	ببارق خذم،
8 7	6 5	4 3	2 1
بدمشق	ج	ب	أ

تتوازى المواقع "1-3-5-7" والمواقع "2-4-6-8".

ويترابط البيت بالتوازي النحوي، القوي للترابط الترصيعي:

ب	بارق	خذم	في	مازق	أمم
أو	سائق	عرم	في	شاهق	علم
رابط	مجرور	صفة	حرف	مجرور	صفة

لا تختلف "سائق" عن "بارق" في الموقع النحوي باعتبار الجر، وإن اختلف إعرابهما لفظاً، إذ تكون اسماً معطوفاً على بارق، والمعطوف يتبع المعطوف عليه في الحركة والحالة الإعرابية، كما يرتبط البيت بالتوازن التجنيسي في خمسة مواقع:

ببارقٍ	خذمٍ	في	مازقٍ	أمم
أو سائقٍ	عرمٍ	في	شاهقٍ	علم

3-المقطّع: يدل على تساوي القرينة مع التفعيلة، ويسميه ابن أبي الإصبع "-654هـ" ب "الموازنة"[35] وذلك لتساوي الكلمات في التسجيع والتجزئة، يقول ابن الوردي على الكامل[36]:

فضَتيّةٌ	وسنيةٌ	ونديةٌ	أرجاؤها	ورياضُها	وقُصورُها
متفاعلن	متفاعلن	متفاعلن	متفاعلن	متفاعلن	متفاعلن

تساوت في البيت القرينة – وهي كلمة واحدة – مع التفعيلة. كما ارتبطت الكلمات بالتسجيع، وتعادلت القرائن بالترصيع الصرفي.

سنية

تماثل ترصيعي صرفي

ندية

وبين "سنية" و"ندية" من جهة و"فضية" من جهة ثانية، مضارعة في الترصيع الصرفي:

سنية } مضارعة { فضية

ندية

(35)-تحرير التحبير 386.

(36)-الديوان 139/.

وبين "سنية" و"ندية" من جهة، وبين "رياضها" و"قصورها" من جهة ثانية، ترصيع تقطيعي:

سنية / ندية ← تماثل في الترصيع التقطيعي "مفاعلن" → رياضها / قصورها

وبين "فضية" و"أرجاؤها" تماثل في الترصيع التقطيعي أيضاً:

فضية ← مستفعلن ← أرجاؤها

تشـمل المستويات الثلاثة "التشطير الترصيعي والتجزئة والمقطّع" صور الترصيع وتوازيها مع العناصـر الشـعرية الأخرى، ودرجات اتساقها مع المستوى العروضي. وهي جميعها تشكل علامة بارزة في الشعر المملوكي بسبب كثافة حضورها.

2/2-تماسك الشطرين: يقع حيث لا يتم المعنى إلا بتمام عجز البيت وقافيته.

وشبّه ثعلب هذه العلاقة بـ "النور يعقب الليل"[37] فالنور تمام المعنى، وكماله يشرق مع القافية، لا يتعداها إلى ما بعدها.

يحتل تماسك الشطرين النسبة العظمى من أشكال التضمين في الشعر المملوكي فقد بلغت نسبته في الشعر 86.19 توزعت على الأغراض الآتية:

	الغرض	النسبة
1	الحماسة	98.2
2	المجون	97.1
3	المدح	91.14
4	الحنين	88
5	الفخر	86.48
6	الدين	85.66
7	الوصف	85
8	الرثاء	83.58
9	الغزل	81
10	الهجاء	66.66
11	الإخوانيات	69.62

(37) قواعد الشعر /7.

ترتفع النسب في الأغراض جميعها، وإن انخفضت قليلاً في الهجاء والإخوانيات.

ولذلك فقد تساوت الأغراض في مستوى تماسك الشطرين، ولم تسجل النتائج أية إشارة إلى تخصيص في هذا الشأن.

وتتوزع النسب على الشعراء وفق الجدول الآتي:

	الشاعر	النسبة
1	الشاب الظريف	98.91
2	الحلي	92.03
3	البوصيري	91.4
4	ابن نباتة	86.89
5	العسقلاني	80.4
6	ابن الوردي	64.33

يبين الجدول تقارب النسب بين الشعراء، وهذا يعزز النتيجة السابقة من أن تماسك الشطرين دلالياً سمة في الشعر المملوكي. بالإضافة إلى أنه جاء على مستويات متعددة، منها:

تناسُل المعنى وتوليده، كقول البُوصيري (على الكامل)[38]:

لَمْ تُصْغِ لِلْعَلْمَاءِ إلاّ مِثْلَمَا ... أَصْغَى سُلَيْمَانٌ لِقَوْلِ الْهُدْهُدِ

قَطَعَ الوقفُ النظمي التسلسلَ الدلالي في نهاية الشطر الأول، وكذا فعل في القرائن الداخلية على مستوى الشطر الواحد:

لم تصغ لل/ علماء إلى/ لا مثلما!؟

بُترتْ الوحدات المعجمية لمصلحة الوحدات العروضية، وأُجبر المنشد على الوقف بين الوحدات العروضية الداخلية؛ لتبيين التقطيع النظمي في نهاية الشطر الأول، وانتهاء القسم الأول من البيت العروضي وبداية تكراره، أو مثيله في الشطر الثاني:

-خَرْقُ الوقف النظمي للوحدة المعجمية، مثل قول ابن نباتة على السريع[39]:

يَا مَلِكاً أصْبَحَ فِي الدِّينِ وَالدُّ ... نْيَا سَعِيدَ الجِدِّ وَالاجْتِهَادْ

قَطَعَ الوقفُ النظمي الترابطَ الدلالي بين الشطرين، فقسَّم الوحدة المعجمية "الدنيا" إلى قسمين، لاستكمال التوازي العروضي.

-خَرْقُ الوقفِ النظمي للتسلسل الدلالي والترابط النحوي، من ذلك قول العسقلاني (على

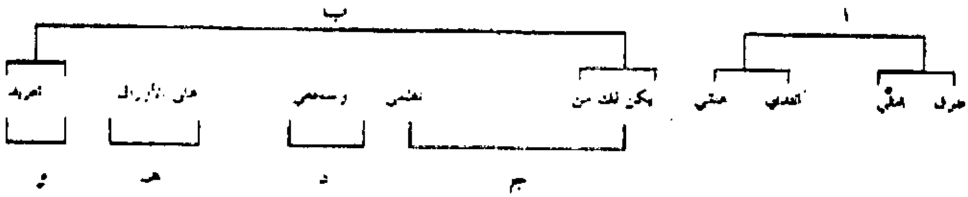
(38)- الديوان 80.

(39)- الديوان 138.

البسيط)[40]:

طَـوّقْ بحلْـي الـنَّدى عُنْقِي يَكُنْ لك من   نظمـــي وســـجعي علـــى الأوراق تغـــريدُ

دخـــل التقطـــيع النظمـــي بين الشطرين، وفصل بين الجار والمجرور "من نظمي" وبين الفعل والفاعل، بالإضافة إلى الترابطات النحوية والمعنوية الأخرى التي تبدو في الصورة الهيكلية الآتية:



تكشف الصورة عن خمسة ارتباطات:

1-طوّق بحلي الندى عنقي (طلب)"أ"

(جواب الطلب) "ب"

يكن لك من نظمي وسجعي على الأوراق تغريد.

2-يكن لك من

نظمي "جار ومجرور" "ج"

3- **وسجعي "معطوف" "د"**

4- **على الأوراق "جار ومجرور بمعنى الظرفية" "هـ"**

5- تغريد (اسم كان) "د"

تحمل الصورة الهيكلية خمس علاقات معنوية ونحوية تربط بين الشطرين، مما لا يسمح بإتمام المعـــنى إلا بنهاية الشطر الثاني، أي مع القافية. وبذلك يحقق التقطيع النظمي هيمنته على التمفصل الدلالـــي. إذ لا يمكـــن الوقف قبل القافية، أي انتهاء التشكيل الإيقاعي، ويسمح الشطر الأول بالوقف لمدة قصيرة إيذاناً بانتهاء التقطيع النظمي الأول، للدخول في قسمه الثاني، ولا علاقة لذلك بالتمفصل الدلالي.

3/2-**استقلال الشطر**: يقول ثعلب: "أبلغ الشعر ما اعتدل شطراه، وتكافأت حاشيتاه، وتم بأيهما وقـــف علـــيه معـــناه"[41] ويتميز عن التشطير الترصيعي بأن هذا الأخير يستوجب استقلال القرائن الترصـــيعية وتقابلهـــا مع مثيلاتها في الشطر الثاني. أما ما نحن بصدده فيقوم على استقلال الشطر الأول، دون الثاني، أو الاثنين معاً، دلالياً، دون تقابل صرفي، ومنه (على الكامل)[42]:

---

(40)- الديوان 129.

(41)- قواعد الشعر 63.

(42)- ديوان ابن الوردي 139.

جَمَعَتْ فُنُونَ الطِّيبِ فِيّ أَفْنَانِهَا وَعَلاَ عَلَى الْمِسْكِ الذَّكِيِّ عَبِيرُهَا

يستقل كل شطر في البيت بنفسه دلالياً ونحوياً، ولا يمثل البيت تمثيلاً للتقابل الموقعي الترصيعي، وإن كنا نلاحظ ترصيعاً تقطيعياً بين:

جمعت

مماثلة "فعلن"

وعلا

وترصيعاً صرفياً بين "الطيب" و"المسك" ومضارعة في مستوى الترصيع التقطيعي بين "أفنانها" و"عبيرها".

وقد يستقل الشطر الأول عن الثاني، دون أن يستقل الثاني عن الأول. أي إن الأول يتم معناه بتمامه، بينما لا يُفهم معنى الثاني، دون العودة إلى الأول، إذ يرتبط به دلالياً في الدرجة الأولى، ونحوياً في الدرجة الثانية، فمعناه يقوم على معنى الأول، ويشكل جسده الممتد في الطرف الأول، بينما لا يشكل هو جسد الأول، ولذلك فهو يقدّم إلى الأول الإضافة المعنوية الهامشية لا الأساسية، يقول ابن نباتة (على البسيط)[43]:

يمِّمْ حَمَاةً تجِدْ عفواً لمقترفٍ مالاً لمفتقرٍ، جاهاً لمقتربِ

يمكن التوقف في نهاية الشطر الأول، ويتم معناه، دون حاجة إلى الشطر الثاني.

أما إذا استمرت المتابعة، فإن الشطر الثاني يزيد الأول توضيحاً وتفصيلاً، إلا أنه لا يمكننا البدء مع بداية الشطر الثاني، وإلا أصبح فارغاً من المعنى. فهو مرتبط بالأول ارتباط تحقيق وجود، يقوم الأول بنفسه ويرتبط بالثاني ارتباط تفصيل، أي إن الأول يقتضي الثاني، دون أن يتوقف فهمه عليه، بينما يفتقر الثاني إلى الأول، ويتوقف فهمه عليه.

يمم حماة ———— تجد عفواً لمقترف

———— مالا لمفتقر

———— جاهاً لمقترب

إن الروابط النحوية بين الشطرين ضعيفة، ولا تقوم إلا بدور بسيط يربط الشطرين لقيام المعنى بوظيفته التواصلية، ومن ذلك حرف العطف في قول ابن الوردي (على البسيط)[44]:

نَاهِيكَ مِنْ دِيَمٍ فِي طَيِّهَا رَغَبُ وَزَمْجَرَاتِ رُعُودٍ ضِمْنَهَا رَهَبُ

---

(43)- الديوان 22.
(44)- الديوان 182.

ثم يأتي الضمير في الدرجة الثانية، ومنه (على الطويل)[45]:

مَحَتَهَا رِيَاحٌ لِلْمَنُونِ عَوَاصِفُ   عَلَى أُمُهَا لاَ تُنْقَى حِيْنَ تَعْصِفُ

وتتعدد بقية مستويات الترابط، فمنها المعنوي الذي يفرضه السياق، ومن ذلك (على الكامل)[46]:

قَوْمٌ تَعَوْدَت الْهِبَاتِ أَكُفُّهُمْ،   إِنَّ الْمَكَارِمَ لِلْكِرَامِ عَوَائِدُ

ومنها حرف الاستفتاح، كقوله (على المنسرح)[47]:

إِمَّا مَمَاتٌ وَذِكْرُنَا حَسَنٌ،   إِمَّا حَيَاةٌ وَرَبْعُنَا حَرَمُ

أو حرف الاستئناف، ومن ذلك (على البسيط)[48]:

ضَمِنْتُ مَدْحَ رَسُولِ اللهِ مُبْتَهِجاً   وَالطَّيْرُ تَعْجَبُ مِنِّي كَيْفَ لَمْ أَطِرِ

أو أداة التشبيه، مثل قول ابن نباتة (على البسيط)[49]:

يلقاك بالبشر تلو البرّ مُبتسماً   كالبرق تلو هتون المزن وَطَفَاءِ

أو اسم الإشارة، كقول ابن الوردي (على الكامل)[50]:

فغدوتُ أذكرُ للمناصب والعلا   هذي فوائدُ صُحبةِ الأعيانِ

تبلغ نسبة استقلال الشطرين في الشعر المملوكي (11.55) توزعتها الأغراض الآتية وفق درجات ترتيبها:

	الغرض	النسبة
1	الحنين	44
2	الرثاء	16.92
3	الوصف	15
4	الإخوانيات	14.81
5	الفخر	13.51
6	المدح	10.24

(45) ديوان الحلي 331.
(46) نفسه 137.
(47) نفسه 329.
(48) نفسه 231.
(49) الديوان 9.
(50) الديوان 276.

	الغرض	النسبة
7	الدين	4.95
8	الهجاء	0.04

ويتقدم الحنين على الرثاء بفارق قدره (27.02) في حين تتقارب النسبة بين بقية الأغراض. وتنخفض في الشعر الديني إلى (4.95) وفي الهجاء إلى ما يقرب من الصفر.

وعلى المستوى العمودي تتوزع النسب على الشعراء بالتتابع الآتي:

	الشاعر	النسبة
1	العسقلاني	19.59
2	ابن الوردي	16.78
3	ابن نباتة	13.10
4	البوصيري	8.59
5	الشاب الظريف	8.38
6	الحلي	7.96

يتقارب الشعراء الثلاثة الأولون بالنسبة، كما يتقارب كل من البوصيري والظريف والحلي بالترتيب والنسبة أيضاً. ويبقى ضمن ذلك العسقلاني صاحب الرتبة الأولى. ولم يكن ذلك مصادفة بل ينسجم مع التوزيع الذي أخذته الأغراض الشعرية؛ فالحنين الذي يشكّل في الشعر (246) بيتاً، ينتمي منه إلى العسقلاني (80) بيتاً، أي نسبة (32.52) وهي أكبر نسبة بين الشعراء، ثم يتدرّج ابن الوردي وابن نباتة بنسبة (2601) للأول، وبنسبة (28.04) للثاني.

4/2-الاستقلال الصناعي: يقوم البيت الشعري على قطبين: الوحدة الدلالية والوحدة النظمية. الأولى متحركة تطول وتقصر وفق المعنى المطروح، والثانية ثابتة بعدد التفعيلات في البيت. والملاءمة بين الوحدتين لا تتحقق بشكل دائم؛ فإما أن يطول المعنى ويرتبط البيت بأخيه، وتضطر قافية البيت إلى خرق الوحدة الدلالية للوقف النظمي في نهاية البيت، وإما أن يقصر المعنى عن بلوغ نهاية الوحدة النظمية، فيضطر الشاعر إلى ترميم البيت للوصول بالوحدة الدلالية إلى نهاية الوحدة النظمية، وبذلك تصبح الملاءمة بين الوحدتين ملاءمة صناعية، يقوم بها الشاعر بأدوات إضافية ترمّم الوحدة الدلالية.

وقد تقع تلك الإضافات في حشو البيت فيسمى "الحشو"[51] وقد تقع في آخر البيت فيسمى "الإيغال والتكميل"[52].

---

(51) نقد الشعر 218.

(52) نفسه 170.

بلغت نسبة حضور الاستقلال الصناعي في الشعر المملوكي قياساً بما أجري الإحصاء عليه، (4.36) وتوزعت على الأغراض الآتية:

	الغرض	النسبة
1	الهجاء	28.57
2	الفخر	10.81
3	الدين	7.17
4	الرثاء	5.64
5	الغزل	4
6	الحنين	4
7	المدح	3.27
8	الوصف	1.66

ويتقدم الهجاء على بقية الأغراض الشعرية بفارق قدره (17.76) بالنسبة إلى الفخر. وتقترب النسبة بين الفخر والدين، وتتساوى تقريباً بين الرثاء والغزل والحنين والمدح، وتنخفض في الوصف إلى الرتبة الدنيا. وقد يعود تقدُّم الهجاء إلى تدفق الموقف الشعوري وثورته، مما يؤدي إلى تدفق المعاني في أصغر وحدة دلالية ممكنة. وهذا لا يتسق مع التأني لتتلاءم الوحدة الدلالية مع الوحدة النظمية. وتتوزع النسب على الشعراء وفق الجدول الآتي:

	الشاعر	النسبة
1	ابن الوردي	13.98
2	البوصيري	4.77
3	ابن نباتة	4.75
4	العسقلاني	2.7
5	الحلي	2.2
6	الشاب الظريف	0.9

يأتي ابن الوردي في الرتبة الأولى، وتبتعد عنه بقية النسب بفارق قدره (9.21).

وتعود النسبة المرتفعة عند ابن الوردي إلى تقدمه في الهجاء، فهو يأخذ نسبة (38.21) من مجموع شعر الهجاء.

تفضي النتائج العامة لمستوى العلاقة بين التقطيع النظمي والتمفصل الدلالي في الشعر المملوكي إلى الترتيب:

	النوع	النسبة
1	تماسك الشطرين	86.19
2	الترصيع	17.19
3	استقلال الشطرين	11.55

	النوع	النسبة
4	الاستقلال الصناعي	4.36
5	تضمين الاقتضاء	2.3
6	تضمين الإسناد	0.98

ينزع الشاعر المملوكي إلى تماسك الشطرين بنسبة كبيرة، وهذا يؤكد رغبة الشعراء في تحقيق وحدة البيت واستقلاله، وخاصة أنهم أهملوا التضمين الخارجي وابتعدوا عنه.

كما تؤكد النتائج موقفهم الرافض للتضمين الداخلي، ولكن بنسبة أقل من سابقتها، وهذا ما تعززه النسبة العالية في تماسك الشطرين، وانخفاض درجة الاستقلال الصناعي، وهي نسبة تشير إلى محاولة تحاشيه من قبل الشعراء.

ولا تشير نسب الترصيع واستقلال الشطر إلى درجات دنيا، ولكنها لا تصل إلى نسبة تماسك الشطرين أو الاقتراب منها.. وهي درجة وسطى لم يتحاشها الشعراء، ولم يكثفوا حضورها في الوقت نفسه لجعلها سمة في الشعر المملوكي وبقيت بذلك حالة ظاهرة، ولكنها ليست وحيدة، وارتفاعها عن معدل الاستقلال الصناعي يدل على إدراك الشعراء للطاقة الموسيقية التي يوفرها كل من الترصيع واستقلال الشطرين على صعيد الملاءمة بين الوحدتين: الدلالية والنظمية. بينما يكون الاستقلال الصناعي محاولة لتحاشي الخلل بين الوحدتين. أي أنه يشكل مساراً مخالفاً للترصيع في شموليته.

إن الموقف الرافض للتضمين بشكل عام، والخارجي بشكل خاص، لم يمنع من وقوعه، كما لاحظنا، في الشعر المملوكي وإن كان بنسبة ضئيلة قياساً بنسبة الاتساق بشكل عام. وهذا ما ودفع الشعراء إلى التخلص من تلك النسبة، على قلتها، واللجوء إلى محسنات جمالية ظهرت في تلك المواقع، ودخلت في باب المحسنات البديعية تحت صور متعددة نرى منها في التضمين الخارجي: التبيين والاكتفاء. وفي التضمين الداخلي نرى "الجمع مع التفريق" و"الجمع مع التقسيم".

❑

■ المصادر والمراجع

- *البديع في نقد الشعر: أسامة بن منقذ، تح: أحمد بدوي، مصر 1960م.*
- *بنية اللغة الشعرية: جان كوهن، تر: محمد الولي ومحمد العمري، ط1، دار توبقال، المغرب 1986م.*
- *تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن الكريم: ابن أبي الإصبع المصري، تح: حفني شرف، القاهرة 1963م.*
- *تحليل الخطاب الشعري، البنية الصوتية في الشعر، الكثافة، الفضاء، التفاعل: محمد العمري، ط 1، المغرب 1990م.*
- *خزانة الأدب وغاية الأرب: ابن حجة الحموي، شرح عصام شعيتو، ط 1، بيروت 1987م.*
- *ديوان امرئ القيس: تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 4، دار المعارف، مصر.*

- ديوان البوصيري: تح: محمد سيد الكيلاني. القاهرة 1955م.
- ديوان ابن حجر العسقلاني: أنس الحجر في أبيت ابن حجر: تح: شهاب الدين أبو عمر. ط 2، دار الديان للتراث. بيروت 1988م.
- ديوان صفي الدين الحلي: دار صادر، بيروت.
- ديوان الشاب الظريف: تح: شاكر هادي شاكر ط1 مكتبة النهضة، بيروت 1985م.
- ديوان النابغة الذبياني: شرح محمد الطاهر عاشور. تونس 1976م.
- ديوان ابن نباتة المصري: دار إحياء التراث العربي، لبنان.
- ديوان ابن الوردي، ط 1 القسطنطينية 1300 هـ.
- الصناعتين: الكتابة والشعر: أبو هلال العسكري: تح: علي البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم ط1، مصر 1952م.
- العمدة في صناعة الشعر ونقده: الحسن بن رشيق. تح: محمد محيي الدين عبد الحميد. ط 5، دار الجيل، بيروت 1981م.
- عيار الشعر: محمد بن طباطبا العلوي. تحية عربية:: طه الحاجري ومحمد زغلول سلام. القاهرة 1956م.
- قواعد الشعر: ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى رمضان عبد التواب. ط1، القاهرة 1966م.
- الكافي في العروض والقوافي: الخطيب التبريزي، تح. حسن عبد الله. القاهرة.
- لسان العرب: ابن منظور، دار صادر، بيروت.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ضياء الدين بن الأثير. تح. محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة 1939م.
- معجم قبائل العرب القديمة والحديثة: عمر رضا كحالة. دار العلم للملايين. بيروت 1968م.
- مفتاح العلوم: أبو يعقوب السكاكي، شرح نعيم الزرزور، بيروت 1983م.
- المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع: أبو محمد القاسم السجلماسي: تح علال الغازي، المغرب.
- الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، محمد بن عمران المرزباني. ط 2، القاهرة 1985م.
- نقد الشعر: قدامة بن جعفر. تح. كمال مصطفى. مصر 1975م.

□□□

قراءة في بنية القصيدة المدحيّة مدحية القطامي- نموذجاً

د. رجاء محمد عودة[*]

***ظل** الشـــعر العربي عهداً طويلاً ديوان العرب، وسجل مفاخرهم ومآثرهم، نهض بتصوير عواطفهم وأفراحهم وأحزانهم وتأملاتهم، مؤصلين عبر هذه المسيرة الطويلة قواعده وأصوله المكتملة النضج والبناء.*

بـــيد أن هـــذه المكانة للشعر العربي القديم، لم تنل حظها من التقويم الصحيح، إذ اتسمت الرؤية الـــنقدية للقصيدة العربية –لا سيما المدحية- ردحاً من الزمن برؤية جزئية ترتكز على وحدة البيت، وتســـليط الضوء على معطيات أخرى قد يتصل بعضها بذات المبدع، أو بمؤثرات العصر التاريخية والسياسية، وسواها، دون التركيز على البناء الكلي للعمل الأدبي. ومن ثمَّ تولدت تلك الإشكالية التي تصف القصيدة العربية بالتفكك لافتقادها الوحدة العضوية[2].

وهـــذا الحكم تبناه بعض المستشرقين، ومن دار في فلكهم من الباحثين العرب، وهذا الحكم كان نـــتاج فقـــدان القـــراءة المتعمقة، إلى جانب قياس القصيدة العربية على نماذج القصيدة الغربية التي تختلف عنها بطبيعة مبدعها، ومؤثرات إبداعها.

وقـــد أشار بعض النقاد العرب إلى مدى الغبن الذي أصاب القصيدة العربية نتيجة قياسها على نمـــاذج غربـــية، يقـــول د. شكري عياد: "على كثرة ما كُتب في النقد العربي الحديث حول القصيدة التقلـــيدية فقـــد عانت دائماً من قياسها على أجناس مختلفة من الشعر الأوربي، ولوحظ افتقارها إلى "الوحـــدة العضـــوية" لا سيما أن الإلحاح على وحدة البيت جعل وحدة القصيدة أشبه بنافلة، أو شذوذاً

(*) قسم اللغة العربية وآدابها كلية الآداب- جامعة الملك سعود

[2] هي وحدة الموضوع، ووحدة المشاعر التي يثيرها الموضوع، وما يستلزم ذلك في ترتيب الصور والأفكار ترتيباً به تتقدم القصيدة شيئاً فشيئاً، حتى تنتهي إلى خاتمة يستلزمها ترتيب الأفكار والصور على أن تكون أجزاء القصيدة كالبنية الحية، لكل جزء وظيفته فيها، ويؤدي بعضها إلى بعض عن طريق التسلسل في التفكير والمشاعر"، انظر: د. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، (دار نهضة مصر، القاهرة، د. ت) ص 373.

عن القاعدة"[1]. وتقول د. حياة جاسم: "تعرّض هذا التراث إلى هجمات كثيرة، ومطاعن متعددة، لعل من أخطرها تلك التي ترمي القصيدة العربية بالتفكك، وافتقادها الوحدة، وترى أنها مزق متناثرة، وصور متناقضة لا تربطها إلا القافية. وقد كُتبت في ذلك المقالات والدراسات الجزئية؛ ولكنِ ما كتب لا يستند إلى نظرة شاملة للشعر العربي، وإنما يقوم على دراسة ضيقة، كما أن الكثير مما كتب متأثر بمقاييس النقد الغربي، ويحاول تطبيق تلك المقاييس على الشعر العربي..."[2].

وهذه الرؤية النقدية للقصيدة العربية أفقدتها الكثير من إيحاءاتها، وآفاقها الجمالية؛ إذ من البدهي أن الإبداع سواء كان شعراً أم نثراً لا تتضح دراسته إلا في إطار المؤثرات المختلفة المحيطة به، لأن هذه المؤثرات هي المحرك الحقيقي للتجربة الشعورية التي هي نتاج كل إبداع.

ومع العلم بأنه ليس هناك قراءة نهائية للنص الأدبي، وأن لكل نص رؤيته الخاصة فإن هذه الدراسة تعدُّ محاولة من المحاولات التي تسلط الضوء على بعض العلاقات والسمات التي شكلت صياغة القصيدة العربية تشكيلاً عضوياً، جعلت منها وحدة واحدة من التعبير، وذلك من خلال القراءة المتعمقة التي تسبر أغوار النص، وتتعاطف معه، وترى في القصيدة على أنها نفثة شعورية متكاملة، متجاهلة أي حكم انطباعي وسم به الشعر الجاهلي.

ومن هنا أصبح الناقد أو المتلقي ينهض بدور رئيس في الكشف عن آفاق النص، وإيحاءاته من خلال القراءة المتفحصة التي لم تعد قراءة واحدة، بل قراءات متعددة لها نظرياتها المختلفة؛ منها ما يسمى بـ "القراءة الاستبطانية" وهي القراءة التي تستنطق النص، وتكشف علاقاته الفنية، ومحاولة الربط بين أجزائه[3]. ومنها ما أسماه (تودوروف) (Todorov) القراءة الشعرية، (POETIC READING) تلك القراءة التي تقود إلى نتائج تتوائم مع الافتراضات الأولى التي يفترضها القارئ[4]. ومنها ما يسمى بـ "شعرية التلقي" فكما أن هناك جماليات أو شعرية إبداع هناك جماليات أو شعرية تلقٍ..." والشعر طريقة إبداع وتلق، بل الأدب عموماً، فهو -كما يقول الغذامي-: "عملية إبداع جمالي من منشئه، وهو عملية تذوق جمالي من المتلقي"[5].

وعلى ضوء ما تقدم فإن هذه الدراسة سوف تسلك مسلك القراءة الشعرية الاستبطانية التي تتعمق النص، وتكشف عن علاقته الفنية التي تربط بين أجزائه، بما يكشف عن فعالية النص

---

(1) د. شكري عياد: جماليات القصيدة التقليدية بين التنظير النقدي والخبرة الشعرية، مجلة فصول، المجلد السادس، العدد الثاني 1986م، ص 59.

(2) د. حياة جاسم محمد: وحدة القصيدة في الشعر العربي (الرياض، دار العلوم، 1986م) ص9.

(3) د. موسى سامح الربابعة: قراءة في لامية زهير بن أبي سلمى (مجلة كلية الآداب، جامعة الملك سعود، الرياض، المجلد العاشر، العدد الأول) ص 79.

(4) د. عبد العزيز السبيل: ثنائية النص؛ قراءة في رثائية مالك بن الريب، (مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، المجلد السابع والعشرون، العدد الأول 1998م) ص 64.

(5) د. عبد الرحمن القعود: في الإبداع والتلقي (مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد الخامس والعشرون، العدد الرابع، 1997م) ص 174.

وإيحاءاتـه، وآفاقـه الجمالية، بحيث يفضي الخطاب الشعري في نهاية المطاف إلى تعاطف وحوار ودي بين الشاعر والمفسر، مما يؤدي للانتقال من ظاهر المعنى إلى معنى المعنى. فالتفكك المزعوم للقصـيدة العربـية، غالـباً، هو نتاج فقدان الربط المنطقي، وهذا الربط قد نجده في الدراسات التي تتـناول مـناهج المدارس التفكيكية والسريالية، إذ تكون القصيدة مفككة، لكن الناقد قد يلتقط لها هذا الربط، ويدلل عليه بصورة أو بأخرى.

والقصيدة التي نقف إزاءها بالقراءة الشعرية الاستبطانية هي قصيدة القطامي: "إنا محيوك فاسلم أيها الطلل" والقطامي: اسم من أسماء الصقر[1]، ولقب هذا الشاعر بذلك لقوله: [2]:

يَحُطُّهـن جانـباً فجانـبا حَـطُّ القُطامِـيِّ قَطـا قَوارِبـا

وقـد اخـتلف فـي اسمه الأول، فالسمعاني في الأنساب ذكر أن اسمه هو: "عُمير بن شييم بن عمـرو بن عباد بن بكر بن عامر بن أسامة بن مالك بن بكر بن حبيب"[3] وابن سلاّم ذكر أن اسمه هو: "عمرو بن شييم بن عمرو، أحد بني بكر بن حبيب بن عمرو بن غَنْم من تغلب"[4].

والقطامـي عـدّه ابن سلاّم في الطبقة الثانية من الشعراء الإسلاميين. ووصف شعره بالفحولة ورقـة الحواشي، وحلاوة الشعر[5]. وأضاف المرزباني إلى هذه الصفات كثرة الأمثال في شعره[6]. وذكر البغدادي أن القطامي كان نصرانياً فأسلم، وهو ابن أخت الأخطل النصراني المشهور[7].

وغلـب علـى شعره المديح الذي تغلفه العاطفة الصادقة مشيداً بما لدى الممدوح من الفضائل، ومكارم الأخلاق. وقد سجلت كتب التراث الأدبي والنقدي هذه المزيّة في شعره؛ فذكرت غير قصيدة وجهها لمدح زُفَر بن الحارث حين افتكه من الأسر، وأعطاه مئة من الإبل، وردّ عليه ماله[8].

وهذه الظاهرة المدحية لم تكن غريبة على المجتمع العربي، فقد ذكر الجاحظ رواية عن الخليفة الراشـد عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– قوله: "من خير صناعات العرب الأبيات يقدمها الرجل

---

[1] *اللسان، مادة: قطم.*

[2] *هذا البيت ورد في مقال لسكينة الشهابي "الشاعر القطامي" مبيّنة أنه لم يذكر في ديوانه، وأورده السمعاني في الأنساب. انظر: مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 42-43، 1991م، السنة الحادية عشرة) ص 173.*

[3] *السمعاني: الأنساب، تحقيق: د. عبد الفتاح الحلو، بيروت 1981م 183/10.*

[4] *ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود شاكر (مطبعة المدني، القاهرة، د. ت) 534/2.*

[5] *المصدر السابق، 535/2.*

[6] *المرزباني: معجم الشعراء، تحقيق عبد الستار فراج دار إحياء الكتب- مصر 1960م ص 73.*

[7] *عبد القادر البغدادي: خزانة الأدب، تحقيق: عبد السلام هارون (مكتبه الخانجي، القاهرة، مكتبة دار الرياض، الرياض، د. ت) 371/2.*

[8] *ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، 353/2.*

بين يدي حاجته، يستنزل بها الكريم، ويستعطف بها اللئيم"[1].

ويقول د. شوقي ضيف: جرت عادة الشعراء منذ العصر الجاهلي على الإشادة بالأشراف، وذوي النباهة، ووصف خصالهم بالكرم والحلم والشجاعة والوفاء وحماية الجار، وسوى ذلك، وكان لا يُعدّ السيد فيهم كاملاً إلا إذا أشاد بنباهته ومآثره غير شاعر، ومضوا على هذه السنة في الإسلام[2].

وقصيدة القطامي التي سنتناولها بالدراسة تمثل قمة شعره المدحي؛ يقول أبو عمرو ابن العلاء: "أول ما حرك من القطامي ورفع من ذكره أنه قدم في خلافة الوليد بن عبد الملك دمشق ليمدحه، فقيل له: إنه بخيل لا يعطي الشعراء. وقيل بل قدمها في خلافة عمر بن عبد العزيز، فقيل له: إن الشعر لا يَنْفُق عند هذا، ولا يعطي شيئاً، وهذا عبد الواحد بن سليمان فامدحه. فمدحه بقصيدته التي أولها: [3]

إنا محيوك فاسلم أيها الطلل وإن بليت وإن طالت بك [الطيل]

ومدحيّة القطامي تعدّ من عيون شعر المديح، اعتمدها القرشي في جمهرته، وابن عساكر في تاريخه، والأصفهاني في أغانيه، وسواهم.

وهذه القصيدة خضعت لنظام القصيدة المدحية التي يغلب عليها تعدد الموضوعات، وهي التي حدد منهجها ابن قتيبة في كتابه: "الشعر والشعراء"[4] فقال: "وسمعت بعض أهل الأدب يذكر أن مقصد القصيد إنما ابتدأ فيها بذكر الديار والدمن، فبكى وشكا، وخاطب الربع، واستوقف الرفيق؛ ليجعل ذلك سبباً لذكر أهلها الظاعنين إذ كان نازلةُ العَمد في الحلول والظَعن على خلاف ما عليه نازلة المَدَر، لانتقالهم عن ماء إلى ماء، وانتجاعهم الكلأ، وتتبعهم مساقط الغيث حيث كان. ثم وصل ذلك بالنسيب، فشكا شدة الوجد، وألم الفراق، وفرط الصبابة والشوق، ليميل نحوه القلوب، ويصرف إليه الوجوه، وليستدعي به إصغاء الأسماع إليه؛ لأن التشبيب قريب من النفوس، لائط بالقلوب، لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل، وإلف النساء، فليس يكاد أحدٌ يخلو من أن يكون متعلقاً منه بسبب وضارباً فيه بسهم حلال أو حرام. فإذا علم أنه قد استوثق من الإصغاء إليه، عقّب بإيجاب الحقوق، فرحل في شعره، وشكا النصب والسهر، وسُرى الليل، وحرّ

---

[1] عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الخامسة (مكتبة الخانجي، القاهرة، 1985م) 320/2.

[2] د. شوقي ضيف: العصر الإسلامي، الطبعة الثالثة عشرة (دار المعارف، القاهرة، د. ت) ص 215.

[3] أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، تحقيق عبد الستار فراج (دار الثقافة، بيروت 1961م) 178/23 [الطيل] هكذا وردت في الأغاني ، ووردت في الجمهرة (الطول).

[4] تقول د. حياة جاسم: "لم تلتزم القصيدة العربية القديمة دوماً بالمنهج الذي أشار إليه ابن قتيبة... وإنما اختلفت القصائد وتنوعت إلى حد كبير، وكان الشاعر يطيع دوافعه وحاجاته النفسية أكثر مما يطيع المنهج الفني". انظر: وحدة القصيدة العربية، ص 376.

الهجـير، وإنضاء الراحلة والبعير. فإذا علم أنه قد أوجب على صاحبه حق الرجاء وذمامة التأميل، وقرر عنده ما ناله من المكاره في المسير، بدأ في المديح "فبعثه على المكافأة، وهزّه للسماح، وفضّله على الأشباه، وصغر في قدره الجزيل.

فالشـاعر المجـيد من سلك هذه الأساليب، وعدّل بين هذه الأقسام، فلم يجعل واحداً منها أغلب على الشعر، ولم يُطل فيُمل السامعين، ولم يقطع وبالنفوس ظمأ إلى المزيد"[1].

ولدى تأمّل قصيدة القطامي نجدها تنهل من أشجان ذاته بمحيطها الجغرافي والبيئي، معبرة عن أزمـة مـزدوجة: أزمة الذات، وأزمة الحياة، منسابة في فضاء تعبيري بلغ ثلاثة وأربعين بيتاً. وقد تنوّعـت موضـوعاتها ما بين: الوقوف على الطلل، فالحكمة، والنسيب، ووصف الرحلة والراحلة، وذكريات الأغيد الربل، ثم الأخذ بالمديح.

وقـد نجـح فـي صهر معاناته في ثنائية: "القلق والأمل" القلق إزاء شظف الحياة الصحراوية وقسـوتها، جـاعلاً من الذات موضوعاً، ومن الموضوع ذاتاً؛ مختزلاً أسى الإنسان في أسى الذات، محلقـاً فـي فضـاء تفاؤلي، رحب، يقتضي التوجه إلى المورد العذب، إلى الممدوح، لتحقيق الأمل بمستقبل أفضل!

وهـذا الـتجاذب بيـن المعنييـن لم يسيطر على جو القصيدة فحسب؛ بل كان الدافع الحقيقي لإنشائها، ومن ثمّ تآلفت موضوعاتها في تيار شعري واحد، مشدود بعاطفة الحب: حب الشاعر لطلل المحـبوبة، حـبه للحكمة، حبه للناقة، ثم حبه وإعجابه بممدوحه، وهذه الثنائية: نتلمسها على صعيد السياق الشعري، وعلى صعيد الأدوات التعبيرية.

1-السياق الشعري:

يـتحدث القطامـي عن أزمته، وأزمة الإنسان في الصحراء، لا على شاكلة الشعراء التقليديين بصـوت منفرد، منكفئ على الذات، بل بصوت جماعي منفتح على الحياة، مستفتحاً القصيدة، بتحية الطلـل، تحـية يـنفذ مـنها من ثابت الفناء والخراب، إلى ثابت الأمل والحياة، حيث يتداعى حديث الذكريات الذي ما زال ماثلاً في الأذهان، على الرغم مما طرأ من متغيرات:[2]

1-إنّـا محـيوك فاسـلم أيهـا الطلـل   وإن بليـتَ وإن طالـت بـك الطّـولُ[3]

---

[1] ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمد شاكر (دار المعارف، القاهرة، د. ت) 1/74-76.

[2] أبيات القصيدة مستمدة من جمهرة أشعار العرب للقرشي، لتعذر الحصول على نسخة الديوان، كما أن أغلب المعاني مستمدة من الجمهرة، لا سيما أسماء الأماكن. انظر: أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، تحقيق: محمد البجاوي (فرائد التراث الإسلامي، د. ت.) ص 643.

[3] هذا البيت عده القزويني من شواهد حسن الابتداء لمن أراد ذكر الديار والأطلال في مديح. الإيضاح في علوم البلاغة "دار الكتاب العربي، بيروت 1957م) ص 594.

2-أنـى اهتديـتَ لتسـليم علـى دمـنٍ بالغمـر غيَّرهـن الأعصُـرُ الأُولُ[1]

3-صـافتْ تعمـجُ أعـناقُ السـيول بـه مـن باكـر سـبِطٍ أو رائـح يَـبِلُ[2]

4-فَهُـنَّ كـالخلل الموشـيّ ظاهـرُها أو كالكـتابِ الـذي [قـد مسَّـه] البَلَلُ[3]

وهكذا تجلت في مستهل القصيدة أولى سمات هذه الثنائية بتلك المشاعر القلقة لذلك التحول الذي واكـب موطـن الذكـريات -طلل الحبيبة- ثم بمشاعر الأمل التي اقترنت بتحية السلام، وهي تحيّة مترتبة على السلامة وحياة مترتبة على التحية، بما ادخرته من رؤى تفاؤلية مستقبلية.

ثـم تـتوالى معالم هذه الثنائية المفعمة بحس المكان وأسى الذات تتراءى من خلال هذا الرصد الإنسـاني لمـا واكـب حياة الناس من متغيرات انسابت في أبيات الحكمة بتلك المقابلات المصورة للآلام والآمال:[4]

5-كانـت مَـنَازِلُ مـنا قـد يُحـلُّ بهـا حـتى تغـيَّر دهـرٌ خائـنٌ خَـبِلُ[5]

6-لـيسَ الجديـدُ بـه تـبقَى بشاشَـتُه إلا قلـيلاً ولا ذو خُلَّـةٍ يَصِـلُ[6]

7-والعـيشُ لا عـيشَ إلاّ مـا تقـرُّ بـه عيـناً ولا حـال إلاّ سـوفَ ينـتقلُ[7]

8-والـناسُ مَـنْ يَلْـقَ خـيراً قائلون له مـا يشـتهي ولأمِّ المخطـئ الهَـبَلُ[8]

9-قـد يُـدرك المتأنـي بعـضَ حاجَـته وقـد يكـونُ مـع المُسـتَعجِلِ الـزَّلَلُ[9]

10-وقـد يُصـيبُ الفتى الحاجاتِ مُبْتَدِراً ويسـتريحُ إلـى الأخـبارِ مـن يَسَـلُ[10]

---

(1) الدمن: واحدها دمنة، ما اسودّ من آثار الديار، كآثار المواقد والأبعار. الغمر: غمر القطامي، بوادي داهن بالجزيرة.

(2) صافت: أصابها مطر الصيف. تعمج: تتلوى، باكر. مطر البكور. السبط: الطويل من كل شيء، رائح يبل: مطر المساء المنهمر بغزارة.

(3) الخلل: جمع خلة، وهو نقش كان ينقش على السيوف قديماً (شبه آثار الديار بالكتاب الذي مسه البلل فلم تطمس آثار حروفه، أو كالسيف الذي بقي شيء من آثار نقشه

(4) الجمهرة، ص 645.

(5) خائن: غادر، خبل، مفسد.

(6) بشاشته: حسنه. الخلة: الصداقة.

(7) تقر به: تنعم وتسر.

(8) الهبل: الثكل.

(9) الزلل: الخطأ.

(10) مبتدراً: مسرعاً. يسل: يسأل. يقول: "من يسرع إلى اقتحام الغايات يحقق مبتغاه، ومن يركن إلى الخمول والكسل يفوت عليه فرص النجاح".

ومـن ناحية أخرى فقد نهضت أبيات الحكمة بخصوصية دلالية، من خلال تلك المقابلات التي وظفـت توظـيفاً فنياً في طرحها لوجهي الحياة: القاتم والمشرق، أو (القلق والأمل) مما شكل لحمة صوتية في بنية القصيدة بصفتها وحدة تعبيرية.

ويـبدو أن تصوير الشاعر لأزمة العلاقات الاجتماعية وما أضحى عليه منطق الحياة قد عزز لديـه معانـاة القهـر وزفرات الألم، لتخلخل القيم، ثم انبثاق الصوت الداخلي المضطرم للارتحال، وتحقـيق الأمل بالاستقرار، ممهداً لابتداء مسيرة الارتحال التي يتجاذبها المعنيان، منطلقاً من البيت الـذي يمـثل ومضـة الأمل، تتراءى في الأفق البعيد، ممثلة باسم "علية" ذلك الاسم الموحي بالعلو والرفعة، وسمو الغاية:[1]

11-أمسـتْ عُلّـية يـرتاحُ الفـؤادُ لهـا وللرواسِـم فـيما دونهـا عَمَـلُ[2]

بـيد أن هـذا العلو، وسمو الغاية لا يمنعان من الوصول إليها، مهما واكب الرحلة من مشاق، والراحلة من جهد وإنضاء:

12-بكـل مُـنخَرِقٍ يجـري السـرابُ به يُمسـي ورَاكِـبهُ مـن خَوفِـه وَجِـلُ[3]

13-يُنْضِـي الهِجَـان التي كانتْ تكونُ به عُرْضِـيَّةٌ وهِـبابٌ حيـن تُـرتَحلُ[4]

14-حـتى تـرى الحُـرّةَ الوَجْـنَاءَ لاغِبةً والأرحبـيُّ الـذي فـي خَطْـوِه خَطَـلُ[5]

15-خُوصـاً تُديـرُ عـيوناً ماؤهـا سَرِبٌ علَـى الخـدود إذا مـا اغـرورقَ المُقَـلُ[6]

16-لواغِـبَ الطَّـرف مـنقوباً حَواجِـبُها كأنـه قُلُـبٌ عاديـةٌ مُكُـلُ[7]

17-ترمـي الفِجَـاجَ بها الركبان مُعْتَرِضاً أعـناقَ بُـزَّلِهَا مُـرْخيً لهـا الجُـدُلُ[8]

---

[1] الجمهرة، ص 646.

[2] الرواسم: الإبل التي ترسم الأرض بسرعة سيرها.

[3] المنخرق: الأرض الواسعة التي تنخرق فيها الرياح.

[4] الهجان، من الإبل البيض الكرام، ومن الأشياء: أجودها وأكرمها. عرضية: المعترضة في سيرها لقوتها ونشاطها، أو التي تذلل. الهباب: النشاط.

[5] الحرة: الكريمة. الوجناء: الصلبة الغليظة، أخذت من الوجين. الأرض. لاغبة: متعبة لدرجة الإعياء. الأرحبي: منسوب إلى أرحب، وهو حي من همدان، خطل: اضطراب.

[6] خوصاً عيونها: غائرات من الكلال. ماؤها سرب: سائلة دموعها من الإجهاد.

[7] لواغب الطرف: كليلات الطرف من الإعياء. قلب: آبار، واحدها قليب. عادية: قديمة كأنها من آبار عاد. المكل: جمع مكول، وهو البئر القليلة الماء.

[8] الفجاج: الطريق بين جبلين، البزل: جمع بازل، وهو البعير الذي ظهر نابه.

وهكـذا يرسم الشاعر لوحةً مجسمة متحركة لرحلة الصحراء، صارخة الألوان، ثلاثية الأبعاد: بركبانها، وحيوانها وطبيعتها، مازجاً التصوير الحسي مع النفسي والبيئي.

ومـع تنامي مسيرة الرحلة يتراءى تفعيل دور الراحلة كأداة تضامنية مع أزمة الشاعر النفسية عبر شعور بالمساندة الوجدانية، آملاً بتحقيق الغاية المنشودة:[1]

18-يمشـينَ رَهْـواً فـلا الأعجازُ خاذلة ولا الصـدورُ علـى الأعجـازِ تـتَّكلُ[2]

19-فهُـنَّ مُعْتَرِضَـاتٌ والحصـى رَمِضٌ والـريح سـاكنة والظِّـلُّ مُعْـتَدِلُ[3]

20-يَتْبَعـن مائـرة العينيـن تَحسِـبُهَا مجنونةً أو تـرى مـا لا تـرى الإبـلُ[4]

21-لمـا وَرَدْنَ نَبِـيّاً واسـتَتَبَّ بـنا مُسْـحَنْفِرٌ كخطـوط السَّـيْح مُنْسَـحِلُ[5]

22-علـى مكـانٍ غشَـاش لا يُنـيخُ به إلا مُغَـيِّرُنَا والمُسْـتَقِي العَجِـلُ[6]

ويـتابع الشـاعر نشيده الشعري عبر ذلك التناسق الكوني، مجسداً آفاق لوحته الصحراوية بكل تفصيلاتها الدقيقة:[7]

23- ثـم اسـتمر بهـا الحـادي وجنَّبها بَطْـنَ التـي نَبْـتُها الحَـوْذَانُ والـنَّفَلُ[8]

24-حـتى وَرَدْنَ رَكـيَّاتِ الغُويـر وقـد كـاد المُـلاءُ مـن الكَـتانِ يشـتَعِلُ[9]

25-وقـد تعرجـتُ لمَّـا وَرَّكـتْ أرَكَـاً ذاتَ الشـمال وعـن أيمانِـنا الـرُّجَلُ[10]

26-علـى مـنادٍ [دعانـا] دعوةً كشفت عـنا الـنعاسَ وفـي أعناقِـنا مَـيَلُ[11]

---

[1] الجمهرة، ص 649.

[2] يمشين رهواً: تسير على هينتها ورسلها يتبع بعضها بعضاً.

[3] معترضات: أي من النشاط وقت الهاجرة. الحصى رمض: اشتد عليه حر الشمس. الظل معتدل: سكون الريح عند شدة الحر في منتصف النهار، عندما يصبح ظل كل شيء تحته.

[4] مائرة العينين: مرتفعة العينين. مجنونة، أي من شدة سرعتها أو ترى ما لا ترى الإبل غيرها.

[5] نبي: اسم موضع بالشام، استتب: استقام، مسحنفر: ممتد، السيح: كساء مخطط بألوان مختلفة. منسحل: واضح.

[6] الغشاش: القليل. يقول: "إنهم لا ينزلون في هذا المكان إلا على عجلة، لإصلاح الأمتعة، لأنه لا معرج فيه ولا مرعى".

[7] الجمهرة: ص 651.

[8] الحوذان والنفل: نوعان من بقول الصحراء.

[9] ركيات: جمع ركية، وهي البئر. الغوير: قرية بني محجن من بني مالك.

[10] تعرجتُ: أقمت. أرك: موضع قريب من تدمر، ذات الشمال: جهة الشمال. الرُّجل: مسايل الماء.

[11] مَيَل: ميل الرأس من شدة النعاس.

وهكـذا اسـتطاعت ريشـة الفـنان الدقيقة استيعاب كل جزئية في هذه المنظومة الصحراوية: بركـبانها، وإبلها، وبُزلها، وأمتعتها، وأماكنها، وفجاجها، وكثبانها، ونباتها، وآبارها، وسرابها، وشح مائهـا، وانحسـار ظلها، وسكون رياحها، وسرى ليلها، وقيظ نهارها، ورمَض حَصبائها، كل ذلك يوحي بأن الرحلة أوشكت على الانتهاء، متزامنة مع تلك الدعوة التي تجاوزت الجبال الشماء موحيَة باستشراف بعض المفاجآت:[1]

27-سـمعتُها ورِعَـانُ الطُّـودِ مُعْرِضَـةٌ ... مِـن دونهـا وكثيـبُ الغِيـنة السَّـهِلُ[2]

28-فقلـتُ للرَّكْـبِ لمـا أن عـلا بِهـمُ ... مِـن عـن يميـن الحُبَـيَّا نظـرة قَـبَلُ[3]

29-ألمحـةً مِـن سَـنَا بَرق رأى بصري ... أم وجـه عالـيةَ اختالـتْ بـه الكِلَـلُ[4]

30-تُهـدِي لـنا كُـلَّ مـا كانتْ عُلاوتُنا ... رِيـحَ الخُـزامى جرى فيها النَّدى الخَضِلُ[5]

أجل.. لقد أشاع ذلك النداء إيقاظاً شعورياً وتفتحاً نفسياً لدى الشاعر، ملمحاً بتلاشي أزمة القلق، وتفـتح مشـاعر الأمـل، متزامـناً مع إطلالة وجه عالية الذي ملأ الكون ألقاً وبشراً وعبيراً أخاذاً. واستشعار ذلك الأمل قد أحدث نوعاً من الابتهاج النفسي الذي هيأ لتداعي أو استشراف مناخ عاطفي مع امرأة غيداء ذات حسن وجمال:[6]

31-وقـد أبيـتُ إذا مـا شـئتُ مَالَ معي ... علـى الفـراشِ الضـجيعُ الأغْـيدُ الرِّبِلُ[7]

32-وقـد تُباكرنـي الصـهباءُ تـرفَعُها ... إلـيَّ ليـنةٌ أطـرافها ثَمِـلُ[8]

ثـم تتصـعد إشراقة الأمل في الخطاب الشعري بالتفات الشاعر إلى ناقته التي شاطرته رحلة العناء والقلق، فليكن لها حظ من بهجة الأمل:[9]

---

[1] الجمهرة: ص 652.

[2] رعان الطود: الرعان، جمع رعن وهو أنف الجبل. الطود: الجبل العظيم. الغينة: قرية لبني تغلب، والغَيْنة: المكان الكثير الشجر.

[3] الحبيا: قرية الحسّانيين. نظرة قبل: لم يكن قبلها نظرة مثلها.

[4] اختالت به الكلل: ازدانت به الأجواء.

[5] علاوتنا: المكان المرتفع. الخضل: الندي.

[6] الجمهرة، ص 653.

[7] الأغيد: اللين العنق. الربل: الكثير اللحم.

[8] الصهباء: الخمر التي عصرت من عنب أبيض. الثمل: السكران.

[9] الجمهرة، ص 654.

33-أقولُ للحرف لمّا ان شَكَتْ أصُلاً مَتْ السَّفَارِ وأفنى نَيَّها الرحلُ[1]

34-إن ترجعي من أبي عثمانَ مُنْجَحَةً فقد يهونُ على المُستَنْجِحِ العَمَلُ[2]

ثم تمضي القصيدة عبر ذلك الانفتاح النفسي مشكلةً نقلة معنوية مؤدية للالتئام التام بين،بعدي الثنائية، من خلال الوصول إلى الممدوح[3]، مما اقتضى آلية جديدة في التقنية الشعرية، منها تداخل الخاص مع العام، فعطاء الممدوح سيحقق آماله وآمال أهل المدينة قاطبة. ومنها توجه الخطاب الشعري من الأنا إلى الآخر، ومن الضمير الأحادي إلى الجمعي؛ فالنشيد المدحي يتراءى حتى نهايته بضمير جمعي، وكأن فضائل القوم مجتمعة قد اختزلت في الممدوح، مشكلةً منظومة من القيم الدينية والاجتماعية:[4]

35-أهلُ المدينة لا يَحزُنك شأنَهُم إذا تخاطأ عبدَ الواحِدِ الأجلُ

36-أما قُريشُ فلن تلقاهُمُ أبداً إلاّ وهم خَيرُ من يَحفَى وينتعلُ

37-إلاّ وهم جَبَلُ اللهِ الذي قصرتْ عنه الجبالُ فما سوّى به جَبَلُ

38-قومٌ هُمُ ثبَّتوا الإسلام واتَّبعوا قولَ الرسول الذي ما بعده رسُلُ[5]

39-مَنْ صالحوه رأى في عَيْشِه سعةً ولا يرى مَنْ أرادوا ضَرَّه يَئِلُ[6]

ثم يشكل القطامي من هذا الفيض الغطائي وأصالة المنبت علاقة تكافؤ وتوحد مع الممدوح؛ فكلاهما في موقف الأخذ والعطاء؛ فالشاعر يسدي إليه عبير ثنائه، والممدوح يزجي إليه سحائب جوده، مشكلاً منهما خيطاً شعورياً كان بمثابة التلاحم الحقيقي لثنائية القلق والأمل، ذلك المخزون النفسي الذي أسفر بعد طول عناء وانتظار عن تحقق الحلم المنشود الذي فاق كل التوقعات[7]:

---

(1) الحرف: الناقة الضامرة. أصُلاً: عشياً. مَتْ السّفار: طول السفر. نيّها: شحمها. الرَّحل: جمع رحلة، وهو الارتحال.

(2) منجحة: ظافرة بالنجاح. العمل: التعب والنصب.

(3) هو: عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك بن مروان؛ أمير مرواني أموي، وليَ إمرة مكة والمدينة سنة 129هـ، لمروان بن محمد، وله خبر مع الحرورية أيام فتنة المختار بن عوف (أبي حمزة) بمكة، وفرَّ منهم عبد الواحد إلى المدينة... ولما ظفر العباسيون بالأمويين كان عبد الواحد في جملة من قتلهم صالح بن علي العباسي؛ خير الدين الزركلي: الأعلام (دار العلم للملايين، بيروت 1986م)، 175/4.

(4) الجمهرة، ص 654.

(5) هذا البيت اعتمده د. شوقي ضيف في دفع مظنة الشك بإسلام الشاعر، وأن الله قد أتم عليه نعمة الإسلام، انظر: العصر الإسلامي، الطبعة الثالثة عشرة (دار المعارف، القاهرة، د. ت) ص 226.

(6) يئل: ينجو.

(7) الجمهرة، ص 655.

40-كَمْ نالني منهُم فَضلٌ علَى عَدَمٍ	إذ لا أكادُ من الإقتار أحتملُ[1]
41-وكَمْ من الدهر ما قد ثبَّتوا قدمي	إذ لا أزالُ مع الأعداءِ أنتَضِلُ[2]

أجل... فقد تحقق الأمل! ومما عزز اللذة بتحققه أن الشاعر تلقاه في سياقه التاريخي والاجتماعي والنفسي؛ ذلك العطاء الذي لم يشبه مَنٌّ أو محاباة أعداء، ولا غرو في ذلك فالشيء من معدنه لا يستغرب، فهم الملوك، أبناء السيادة والجود:[3]

42-فلا هم صَالحوا مَنْ يبتغي عَنَتي	ولا هُمُ كدَّروا الخيرَ الذي فَعلوا[4]
43-هُمُ الملوكُ وأبناءُ الملوكِ لهم	والآخذون به والسَادةُ الأوَلُ[5]

وبهذه الأبيات يكون الخطاب الشعري قد أوفى على النهاية، كما أوفى على الغاية، إذ نهضت القصيدة بدورها الحيوي في صنع القرار الحاسم في حياة الشاعر؛ فقد ذكر صاحب الأغاني عن أبي عمرو بن العلاء "أن القطامي عندما أنشد القصيدة لعبد الواحد فقال له: كم أمَّلتَ من أمير المؤمنين؟ قال: أمَّلتُ أن يعطيني ثلاثين ناقة! فقال: قد أمرتُ لك بخمسين ناقة موقرة بُرّاً وتمراً وثياباً، ثم أمر بدفع ذلك إليه"[6].

وهكذا انتظم السياق الشعري في نسق تعبيري متآلف حيث ابتدأ بزفرات القهر والقلق، وانتهى بإشراقة التفاؤل والأمل، تلك التي تتلمسها على صعيد الأدوات التعبيرية.

2-الأدوات التعبيرية:

شكلت لغة الخطاب الشعري بشتى مستوياتها دوراً تأسيسياً في تجسيد ثنائية "القلق والأمل" بكونها ثابتاً من ثوابت القصيدة، تلك التي تجلت على صعيد: المعجم الشعري، الحقول الدلالية، العبارات، المفردات، الإيقاع الداخلي، الموسيقى الخارجية.

أ-المعجم الشعري:

وفق القطامي في انتقاء معجمه الشعري انتقاء: "أستاذ بليغ يعرف كيف يستدعي انتباهك، ويشد اهتمامك... أديب يسمعك مختارات من أجمل الشعر العربي، وأكثره فصاحةً وسحراً.."[7].

---

[1] الإقتار: الفقر. أحتمل: أي لم يحتمل الفقر.

[2] أنتضل: أرتمي.

[3] الجمهرة، ص 656.

[4] عنتي: هلاكي. ما كدروا الخير: لم يفسدوا معروفهم.

[5] لهم: لعل الصواب " هُمُ".

[6] الأصفهاني، الأغاني، 178/23.

[7] سكينة الشهابي، الشاعر القطامي، مجلة التراث العربي، ص 172.

ومع أن الشاعر قد اختار معجمه الشعري من اللغة التي ألفناها في العصر الجاهلي إلا أن القطامي قد تصرف في معطياتها بما يتلاءم وموقفه النفسي؛ ففي الرحلة الصحراوية حيث مشاعر القلق في ذروتها تداعت اللغة بأوابدها وشواردها وخشونتها، مثل: دمن، منخرق، الوجناء، فجاج، مستحنفر، غشاش- الخ.." وعند توجهه إلى الممدوح حيث إشراقة الأمل اتجهت اللغة من الوعورة والخشونة إلى الرقة والعذوبة، والتحضر، ويؤيد ذلك أن النشيد المدحي في مجمله قد كفانا مؤنة البحث عن مستغلق المعاني وغريبها.

ب-الحقول الدلالية:

تنوعت الحقول الدلالية مشكلة معبرة موحية بدلالتها على الحالات النفسية المتعاقبة للشاعر، وهي:

- حقل الفناء : وينطلق من الطلل، ويعبر عن فناء الذات، أو درجة الإحباط النفسي، ويتجسد في: الطلل، بنيت، دمن، غيرهن، الأعصر الأول، صافت، الخلل، الكتاب المبلل، تغير، دهر خائن، خبل، بشاشته، تبقى قليلاً، حال تنتقل.
- حقل الصحراء : ويمثل مرحلة البرزخ، ويتماهى فيه: الفناء بالحياة، والموت بالبعث، وهو معبر الشاعر من الطلل إلى الممدوح، ويصطبغ بالخوف، وترقب المجهول، ويتمثل في: المنخرق، السراب، وجل، ينضي، لاغبة، خوصاً عيونها، منقوباً حواجبها، مائرة العينين، الفجاج، الحصى رمض، مسحنفر، غشاش، يشتعل.
- حقل العبور : ويتراءى فيه ذكر المحبوبة والشوق إليها مع بدء الوصول للممدوح، ومنه: يمشين رهواً، الحادي، نبتها الحوذان والنفل، الركب، لمحة، سنا برق، وجه عالية، الخزامى، الندى الخضل، الأغيد الربل، الصهباء، لينة الأطراف.
- حقل الأمل : ويتماهى فيه لقاء الممدوح بتحقيق الأمل، ممثلاً في: (أبو عثمان)، أهل المدينة، قريش، خير، حبل الله، ثبتوا، صالحوا، عيش، سعة، نالني، فضل، الخير، الملوك، أبناء الملوك، السادة الأول.

ومع تعدد هذه الحقول الدلالية كان هناك ثابتان يؤلفان بينها، هما: ثابتا الحركة والاستقرار، وكان الجسر الرابط بينهما: أبيات الحكمة.

جـ-العبارات:

نهضت عبارات الحكمة بوظيفة تعبيرية ثنائية الغاية؛ فإلى جانب كونها الرابط بين الحقول الدلالية، قد حققت نوعاً من العزاء النفسي للشاعر، بالانتقال من عالم الطلل، عالم القلق والكبت النفسي، إلى عالم الآخر، عالم تتواصل فيه الحياة ويتنسم فيه عبير الصحة النفسية، منتفعاً بحصاد التجارب الإنسانية الثرة حيال ما يعتمل الحياة من صراع ومتغيرات؛ لا سيما وأن الناس يجاملون السعيد ويتنكرون للخائب الشقي، إذن الحياة صعبة، ولا بد فيها من إثبات الذات، فلينطلق إلى أفق

آخر، وليكن بتأن وحذر:

والناس من يلق خيراً قائلون له ما يشتهي ولأمّ المخطئ الهُبَلُ

قد يدرك المتأني بعض حاجته وقد يكون مع المستعجل الزلل

فاستعمال (قد) مع الفعل المضارع نهض بمغزى دلالي في احتمال حدوث الفعل، وفي هذا دلالة على أن الأمل الذي يسعى إليه قد يتحقق، كما قد يكون مع المستعجل الزلل، إذن لا بد من التريث، والبحث عن الأفضل، والأفضل يتراءى عند رجل الفضل والجود، فليشد الرحال إلى أبي عثمان، حيث الأمل المنشود.

وهاجس الرجل بالتفاؤل يتراءى منذ مطلع القصيدة، فالتحية للطلل في مستهل القصيدة لا تعني السلام المجرد، بل السلامة، ويؤيد ذلك أن من معنى "الطُول" طيلة العمر؛ جاء في اللسان: أطال الله طِولك، أي عمرك:

إنا محيوك فاسلم أيها الطلل وإن بليت وإن طالت بك الطِّولُ طِوَلُكَ

وهذا يسلمنا أن تراكيب القصيدة تجسد ثابت الحياة إزاء ثابت الفناء، ويعزز ذلك تشبيهه آثار الطلل بالكتاب الذي مسه البلل ومع ذلك لم تطمس حروفه ومعانيه، وبالسيف الذي تقادم عهده ولم تمح آثار وشيه وجماله:

فهن كالخلل الموشيِّ ظاهرها أو كالكتاب الذي قد مسه البلل

وهذا التجاذب بين الزوال والبقاء في البيت الواحد يوحي بالرحيل العاطفي من ناحية وبالتطلع للأمل المرتقب، وحب الحياة من ناحية أخرى.

د- المفردات:

زخرت أبيات القطامي بمفردات تجاوزت دلالتها المعجمية إلى دلالة إيحائية. من ذلك استخدامه لمفردة: "الرواسم" لخصوصية معناها؛ فهو لم يستخدم مفردة أخرى ترادفها في معناها كـ الرواحل -مثلاً- لأن لفظ الرواسم يوحي بتصور الإبل وهي ترسم على الأرض بأخفافها موحيّةً بمسار الرحلة الصحراوية بكل أبعادها الحسية والنفسية. وأيضاً استخدامه لمفردة "الجبل" فهي توحي بمغزى عميق، ينهض بمعنى الاستقرار والثبات، وعندما يوصف به الممدوح فهذا يعني تعزيز الثقة بالعطاء، لا سيما إذا كان هذا الجبل شامخاً كالطود العظيم.

ومن ناحية أخرى نهضت مفردات الأنوثة بوظيفة دلالية مكثفة عمّقت تلك الثنائية، مُشَكِّلَةً عنصراً شعرياً ذا قطبين، الأول: المحبوبة الرمز، وتتراءى باسم "علية" ذلك الاسم الموحي بالعلو والرفعة، والتطلع للأمل المرتقب؛ ولذلك صورها في مطلع القصيدة بأمل يحن إليه؛ لكنه بعيد المنال، يقتضي شد الرحال، وتجشم الصعاب.

أمستْ عليةُ يرتاح الفؤاد لها ... وللرواسم فيما دونها عملُ

وعندما أوشك الأمل يلوح بالأفق بدا وجه "علية" مشرقاً يملأ الآفاق بعبيره الأخاذ، مقترناً بذكر البرق؛ والبرق مصدر للمطر، والمطر حياة الأرض، وحياة الأنفس، ومن ثمَّ كان ارتباطه باسم علية موحياً بأنها رمز للأمل، لحياة الشاعر، ويدعِّم ذلك امتزاجه بريا طيبة، مضمخاً بالندى وشذى الخزامى، كناية عن سمو العطاء وسخائه:

ألمحة من سنا برق رأى بصري ... أم وجه عالية اختالت به الكلل

تهدي لنا كل ما كانت علاوتنا ... ريح الخزامى جرى فيها الندى الخضل

أما القطب الآخر لخصوصية مفردات الأنوثة فقد تبدى بذكريات "الأغيد الربل" تلك المحبوبة التي تربطها بالشاعر علاقة عاطفية، تتراءى بالسعادة التي استشرفها قبيل الوصول إلى الممدوح، وهذا الوجود الأنثوي "للأغيد الربل نهض بوظيفة أخرى مشكلاً لبنة من بنية القصيدة المدحية التي يُعدّ الغزل أحد أركانها، إلى جانب إبانته عن رمزية اسم "علية" وأنه ليس اسم الحبيبة على الحقيقة.

ومن المفردات التي وظُفت توظيفاً إيحائياً تلك المقابلات التي طرحتها أبيات الحكمة كاشفة عن الجوانب القاتمة والمضيئة في أخلاقيات الناس وسلوكهم، ممثلة بتلك الثنائيات: الماضي والحاضر، الفقر والغنى، السعيد والشقي، السخط والرضى، الصواب والزلل، تحقق الحاجة وإخفاقها، المبادرة والتواكل، العجلة والأناة، تهليل الناس للمحظوظ وتنكرهم للخائب.

هـ- الإيقاع الداخلي:

شكل الشاعر إيقاع قصيدته العام وفق الإيقاع الخليلي الجهير الصوت على نغمات بحر البسيط، بيد أن الموسيقا الداخلية للنص زادت من التناغم الموسيقي محاولة المزاوجة بين الشكل والمضمون لتوصيل الرسالة الشعرية، بطريقة جذابة إلى المتلقي.

وقد انسابت هذه الموسيقا وفق مظاهر عدة، كان منها: الصوت، والكلمة، والعبارة، والتوازي بين التراكيب في ثنايا الأبيات.

فعلى صعيد الاستخدام الصوتي كثَّف القطامي من استخدام حرف الهمزة، متكئاً على خصوصيتها الصوتية المؤثرة، فالهمزة: "انفجار صوتي يثير انتباه السامع، فاستعملها العربي في مقدمة معظم أحرف النداء. كما يدل صوتها الانفجاري على الحضور والبروز، فتصدرت ضمائر المتكلم والمخاطب، وما إلى ذلك.."[1]

إذاً لم يكن وليد المصادفة استهلال الشاعر قصيدته بحرف الهمزة، بل واشتمال البيت الأول أيضاً على أربعة حروف همزية.

[1] حسن عباس: الحرف العربي بين الأصالة والحداثة، مجلة التراث العربي، العددان: (43/42) ص 84.

ومن نماذج الاستخدام الصوتي تكرار حروف بعينها في الشطر الواحد، وأحياناً في البيت الواحد، من ذلك على سبيل المثال:

ورود حرف "اللام" وهو حرف الروي ست مرات في البيت الأول، وحرف "الطاء" خمس مرات.

ورود حرف "التاء" ثلاث مرات في الشطر الأول من البيت الثاني.

ورود حرف "النون" أربع مرات في البيت الخامس.

ورود حرف "الياء" أربع مرات في البيت السادس.

وعلى هذه الشاكلة تتكرر بعض هذه الأحرف وسواها في ثنايا الأبيات، مما يحقق إيقاعاً موسيقياً داخلياً، ليس قائماً على البحر والقافية، بل على الحركة الداخلية القائمة على تردد الحرف نفسه واختلاف حركاته في البيت الواحد، فالموسيقا تسير في صعود وهبوط وفق الحركات الداخلية للحروف متلائمة مع الإيقاع العام؛ من ذلك ما نجده من ورود حرف اللام في البيت الأول ست مرات بحركات متعددة:

إنّا محيوك فاسلمْ أيها الطّلَلُ	وإن بَلِيتَ وإن طَالَتْ بِل الطّولُ

فاللام ابتداءً وردت مفتوحة واختفت وعادت مفتوحة ومضمومة ثم اختفت، ثم جاءت مكسورة واختفت، إلى أن عادت مضمومة مشكلة حرف الروي للقصيدة.

كما تجلى النغم الداخلي وفق مظاهر أخرى نتلمسها بتردد ألفاظ بعينها في ثنايا الأبيات، مثل قوله: "إلا وهم، كم، إذ لا، فلا هم، هم"[1]

36-أما قريش فلا تلقاهم أبداً	إلا وهم خير من يحفى وينتعلُ
37-إلاّ وهم جَبَل الله الذي قصرتْ	عنه الجبالُ فما سوّى به جَبَلُ
40-كم نالني منهم فضل على عَدَمٍ	إذ لا أكاد من الإقتار أحتملُ
41-وكم من الدهر ما قد ثبّتوا قدمي	إذ لا أزال مع الأعداء أنتضلُ
42-فلا هم صالحوا من يبتغي عَنَتي	ولا هم كدّروا الخير الذي فعلوا
43-هم الملوك وأبناء الملوك هُمُ	والآخذون به والسادة الأولُ

وهذا التردد اللفظي قد حقق توازناً إيقاعياً متناغماً مع الإيقاع الشعري العام.

---

[1] الجمهرة: ص 654.

الإيقاع الخارجي:

شكل الإيقاع الخارجي لمدحية القطامي ميسماً من مياسم الوحدة التعبيرية للقصيدة، فكما هو معلوم أن الوزن العروضي، أو الإيقاع الخارجي يتداعى تبعاً لطبيعة التجربة الشعورية؛ فالقصيدة تقول ما تقول ابتداءً من إيقاعها الشعري ثم بفضائها التعبيرية الذي يترجم الحالة النفسية للشاعر مما يوحي بصدق التجربة وتأثيرها. وقد نهض هذا الإيقاع الموسيقي للقصيدة ليخدم الحالة الشعورية: القلقة ثم المستقرة، فبدا متساوقاً مع هذا التيار الذي اتضح في تلك المراوحة لحركة الانتقال والسير عبر الصحراء صعوداً وهبوطاً متناغماً مع حركات تفعيلات البحر البسيط:

مستَفعِلن فاعِلن مستفعِلن فاعِلن   مستفعلن فاعِلن مستَفعِلن فاعِلن

إلى جانب ما أداه حرف القافية من وظيفة إيقاعية تراءت بحرف اللام المضمومة المشبعة المتجهة للأعلى متلائمة مع مسار الرحلة في توجهها الارتقائي نحو الممدوح.

وعلى هذا فالإيقاع الشعري بمحوريه: الداخلي والخارجي قد نهض بوظيفة تعبيرية انضوت في ثنايا المنظومة العامة للمدحية، التي شكلت ثنائية: "القلق والأمل" ركيزتها الرئيسة. مما يمنحنا الثقة للقول: إن القصيدة العربية التقليدية عامة، والمدحية على وجه الخصوص، ليست على إطلاقها، مفككة الأغراض، مشتتة الأوصال، إنما قد نجد فيها هذا التواصل العضوي الذي هو أداة الناقد والمتلقي لاستعادة وجوده وغايته.

□

■ المصادر والمراجع

1- *الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت 1986.*

2- *الأغاني، أبو الفرج الأصبهاني: ت: عبد الستار فراج، دار الثقافة، بيروت، 1961.*

3- *الأنساب، السمعاني، ت: عبد الفتاح الحلو، بيروت 1981.*

4- *الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، دار الكتاب العربي، بيروت 1957.*

5- *البيان والتبيين: الجاحظ. ت: عبد السلام هارون، ط5، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1985.*

6- *جمهرة أشعار العرب، أبو زيد القرشي، ت: محمد البجاوي، د. ت.*

7- *خزانة الأدب، عبد القادر البغدادي، ت: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي ومكتبة الرياض د. ت.*

8- *الشعر والشعراء، ابن قتيبة. ت: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، د. ت.*

9- *طبقات فحول الشعراء: ابن سلام. ت: محمود شاكر، مطبعة المدني القاهرة. د. ت.*

10- *العصر الإسلامي: د. شوقي ضيف، ط13، دار المعارف، القاهرة. د. ت.*

11- *معجم الشعراء، المرزباني، ت: عبد الستار فراج، دار إحياء الكتب المصرية- مصر*

1960م.

12- النقد الأدبي، د. محمد غنيمي هلال، دار نهضة مصر، د. ت.

13- وحدة القصيدة في الشعر العربي، د. حياة جاسم محمد، دار العلوم، الرياض، 1986.

المجلات:

1- مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق العدد 42- 43 السنة الحادية عشرة 1991؛ سكينة الشهابي، الشاعر القطامي ص 173.

2- مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، المجلد 27.

3- مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، المجلد 25 العدد 4، 1997، عبد الرحمن القعود، في الإبداع والتلقي.

4- مجلة فصول، مجلد 6 العدد 2، 1986، جماليات القصيدة التقليدية بين التنظير النقدي والخبرة الشعرية، د. شكري عياد. ص 59.

5- مجلة كلية الآداب جامعة الرياض، المجلد 10 العدد الأول، قراءة في لامية زهير ابن أبي سلمى، د. موسى سامح الربابعة، ص 79.

فكرة الزمن في الدراسات العربية

الدكتور حسين جمعة(*)

ليس من مهمة هذا البحث أن يحيط بفلسفة الزمان ومرادفاته في الدراسات العربية القديمة ومناقشتها؛ ولا من مهمته أن يحيط بالمؤلفات كلها. وإن رام شيئاً من ذلك فإنما ليثبت أن الزمن موضوع ذاتي فكري وإنساني شغل الذهن العربي قديماً بقوة أعظم مما شغل الذهن البشري كله.

ومن هنا لا يضيرنا أن نشير إلى بضعة أسماء يونانية وغربية انشغلت بالزمان على نحو ما؛ فمن قدماء اليونان أرسطو وهرقليطس وأفلاطون.. ومن مفكري الغرب المحدثين وأدبائه ونقاده نيوتن وكانت ومارتن هيدجر.. وبرغسون، وجان بياجيه، وغاستون باشلار، وولترستيس، وهانزميرهوف؛ وجين ليبرتي.. وقد تحول الزمن إلى قيمة فنية عظيمة في الرواية والمسرحية حتى صار عنصراً أصيلاً فيها؛ ثم جعله بعضهم بطلاً لرواياته مثل مارسيل بروست في روايته (البحث عن الزمن المفقود).. كما استقلت فكرة الزمن بقدر كبير من الإبداع الروائي عند فرجينيا وولف، وجيمس جويس.. وصار مدار أبحاث عديدة منفردة (1) أو مجتمعة في كتاب واحد كما في كتاب (فكرة الزمان عبر التاريخ)(2).

أما العرب فقد خلعوا على الزمن/الدهر من الصفات ما لم يقع لغيرهم من الأمم؛ فأخبارهم وأشعارهم؛ ثم مؤلفاتهم ومعجماتهم امتلأت بلغة موحية مثيرة عن الزمان ومصطلحاته وتأويلاتها الفلسفية والفكرية، فضلاً عمّا قيل عن (الزمان في القرآن).. وإذا كان أبناء العربية قد تخلفوا عن ذلك في العصور الحديثة فهم يسعون من جديد للحاق بركب الآخر.

ولعلّ القضية مع الزمن تبدأ تاريخياً – قبل – العصر الجاهلي ورواية أدبه؛ منذ وجود الجنس العربي على الأقل، الذي شهد تماهياً مع الزمن في الرقم والنقوش والشرائع كشريعة حمورابي.. ثم

(*) أستاذ الأدب الجاهلي في جامعة دمشق.

الشـعر الذي تناقلته الذاكرة الفردية والجماعية على مدى الدهر حتى أسلمته إلى مرحلة التدوين. أي لمّـا غـدت الأشـكال الشفاهية للتراث القديم أشكالاً زمانية؛ علاماتها الصوت الذي طفقت موجاته الأثـيرية تَعْـبر حدود الزمان والمكان والمجتمع إلى الأجيال اللاحقة المتعاقبة في الزمن التاريخي المؤقـت جـاءت الكـتابة لتحقق لـه صفة الزمن المطلق في الخلود.. فالرواية كانت تمثل الزمن المؤقـت فـي الماضي؛ لأنها مرهونة بأفواه آخر من يتلقى النص؛ وربما مات وماتت معه زمانية الرواية فذهب النص ومات هو الآخر مع صاحبه؛ وهذا ما أثبته ابن سلام من قبل (3)؛ وكأن الزمن الأخـير زمـن الـتاريخ الوحيد والمجهول.. أما الكتابة فقد اختزلت الموت والحياة، وكل شيء في الوجـود وطبعـت الشعر بطابع الديمومة والثبات؛ وكأنها أضحت على مستوى واحد ومماثل للزمن المطلـق.. ولا شـيء أدل على هذا من النقوش التي عثر عليها هنا وهناك ومنها نقش النمارة الذي خلد صاحبه بينما ماتت أسماء أخرى؛ فضلاً عن الأبنية والقصور والقبور(4)..

ولهـذا كلـه فإن فلسفة التدوين والتوثيق؛ وشيوع ظاهرة الكتابة والتأليف عند العرب في القرن الثانـي الهجري التي سبقتها الرُّقُم والنقوش قديماً، تجسد حقيقةً فلسفة الزمن المطلق. فالمؤلفات نقلت الـتراث – ومـنه الشعر – من حالة الضياع والتشتت في الزمن الميقاتي المؤقت إلى حالة الوجود والثبات والديمومة والتوحد؛ فخلد حيّاً أبد الدهر وانتصر على الفناء والتناهي.

ولعـل هـذا يعني أن الزمن النفسي العاطفي المعرفي والوجودي هو الذي فرض على العرب القدمـاء حالـة الخوف على التراث من الزمن المؤقت الذي ينتهي بنهاية تراثهم؛ مما جعلهم ينقلونه إلـى زمـن الثـبات والديمومـة.. حين قيدوه بصحفهم ووضعوه بين يدي البشرية.. ومن ثم كانت مدونـاتهم سبيلاً آخر ليس لمعرفة التراث وحده وإنما لإدراك أطوار النضج الحضاري الذي وصلوا إليه؛ بإدراكهم لفلسفة الزمان وأثره في دورة المعرفة والحياة.

فنظرية الزمان لديهم استمدت أصالتها وصدقها وقوتها من ارتباطها العظيم بأغوار التراث، وما يتضمنه من قيم روحية ومادية ومعنوية معرفية..

ولهـذا فكل دارس للتراث العربي وعصره وبيئته يدرك بجلاء أنه كان – ولا يزال – مصدراً ثـرّاً لكثير من القضايا الفكرية والسياسية والدينية والاجتماعية والتربوية.. والأدبية والنقدية واللغوية والجمالـية والفنـية.. ويعـد الشعر – ديوان العرب – أبرز أنماطه الزمانية التي تحدثت فكرة الفناء والموت.

وإذا كانت المقولات والدراسات قد كثرت عنه في القرنين الماضيين فإن القدماء ركزوا عنايتهم فـيه قـبل غـيره؛ وكانت لهم حوله نظرات عديدة، منها ما يرتبط بالزمان.. ولا يزال هذا التراث يخـتزن أشياء كثيرة، تحدونا إلى التفكير فيه.. ولهذا خصصنا هذا القسم لمفهوم الزمن في الدراسات العربـية القديمة بعد صدر الإسلام. فإذا كانت فكرة الزمان قد شغلت الإنسان القديم عامة والجاهلي خاصـة؛ فإنهـا كانت مدار اهتمام النقّاد والأدباء والدارسين القدماء من العرب؛ وذكروها على غير وجـه؛ وربمـا خصصـوها بدراسات لا يشركها فيها فكرة أخرى. وقد كانت هذه الدراسات بمنزلة

المقدمـة الطبيعـية لدراسـات الحديثة؛ في الوقت الذي أثبتت أسبقية العرب في التأليف حول فكرة الزمان.

وهذه الدراسات وتلك أسست لما نحن مقبلون عليه؛ أما مفهوم الزمان وفلسفته في القرآن الكريم أو الحديث الشريف فهو يحتاج إلى دراسات خاصة.

لهذا كله سنترك ما يتعلق بفكرة الزمان فيهما - وإن أشرنا إلى ما قاله بعض القدماء والمحدثين فـي بعض اتجاهاتها في العديد من الآيات والأحاديث - لنتوقف عند الآراء والدراسات التي تناولتها أكثر دراساتهم؛ إذ إنه من المتعذر على المرء أن يحيط بها مجتمعةً، ويبين أشكالها وما قيل فيها.

ويـبدو لـنا أن الإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) كان سباقاً إلى مفهوم الزمن النفسي والاجتماعـي والمعرفـي.. فـتجاوز فيه ما نعرفه عن مفهوم الزمن الفيزيائي.. حين قرن الزمان بالـناس، وأحوالهـم فـي الحـياة الدنـيا. فكـان بهذا في طليعة المبدعين المنظرين للزمن بصفته الاجتماعـية. ومـن ذلـك قولـه: "أيها الناس!! إنا قد أصبحنا في دَهْرٍ عنود؛ وزَمَنٍ كنود؛ يُعَدُّ فيه المحسن مسيئاً؛ ويزداد فيه الظالم عتواً؛ لا ننتفع بما علمنا، ولا نسأل عما جهلنا، ولا نتخوف قارعة حتى تحلَّ بنا"(5).

فالإمـام (كـرَّم الله وجهه) يشير إلى الزمن الجائر؛ فهو جائر لكفر الناس بالإيمان الصحيح.. وخروجهم عن العدل بغلبة الضلالة واستيلاء الباطل على العقول..

ولمـا سـاد الجهل غدا المسيء محسناً؛ إذ غلب على أهل الزمان الرذيلة والفسق؛ وقد خرجت أعمـالهم بمقتضـى طباعهم، وظهر القبيح كأنه فعل حسن.. ولهذا نسبوا المحسن إلى الإساءة حسداً وطمعاً.. فازداد الظالم ظلماً، وتجبراً.

فلـو كان هذا الزمان زمان عدل لما وصل الجور إلى ما وصل إليه وفق داعي الطباع النفسية الأمّارة بالسوء، لقوله تعالى: ﴿لقد استكبروا في أنفسهم وعَتَوْا عتوّاً كبيراً﴾ [الفرقان 21/25].

ومـن ثـم توجـه إلى أهل العلم؛ باعتبار تقصيرهم.. فلم ينتفعوا بما يعرفونه من الحق والعدل والمعرفة.. وذلك يقف مع العمل به موقف الجسد من الروح يتكاملان ولا ينفصلان.. أما أهل الجهل فإنهم ركنوا إلى جهلهم؛ فلم يسألوا عن ألوان المعرفة والحق والعدل، لأنهم قتلوا الرغبة في ذلك. فقد ألهـاهم زمـن اللـذات الحسية الحاضرة الممتدة؛ وكأنهم رضوا بما كان عليه أجدادهم القدماء الذين ضـلّوا عن سواء السبيل.. فمن انشغل بزمن اللذات ومصالح الدنيا خرج عن نظام العدل، ودخل في جـور الزمان وما فيه من الضلالات والجهالات.. مما يجعلهم لقمة سائغة للوقوع في شر أعمالهم؛ كما تدل عليه عبارته "ولا نتخوف قارعة حتى تحل بنا". فعدم المبالاة والتدبر يؤدي إلى شر العواقب في آخر الزمان؛ زمان الجور.

ويركـز الإمـام (رضي الله عنه) على مفهوم الزمان الاجتماعي الذي خرج عن حده الفيزيائي والميقاتـي؛ ومـن ثـم أصـبح زمـناً نفسياً معرفياً يرتبط مرة بالأزل (الدنيا) ومرةً أخرى بالأبد

(الآخــرة)(6) كقوله: [أيها الناس إن أخوف ما أخاف عليكم اثنان: اتباعُ الهوى، وطول الأمل. فأما اتــباع الهوى فيصدُّ عن الحق، وأما طول الأمل فينسي الآخر. ألا وإن الدنيا قد ولّت حذّاءَ؛ فلم يبق منها إلا صُبَابة.. ألا وإن الآخرة قد أقبلت ولكل منهما بنون](7).

ويظهــر لــي أن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) قد حرص على بيان فكرة جور أهل الزمان وغلبة الفساد على أهله وعدم النجاة فيه إلا لمن كان من أهل الإيمان.

فالإنسان يتعلق نفسياً بحدوث أمر ما في المستقبل، ويتوقع فيه الخير لا الشر في أموره الدنيوية والدينــية باســتدعاء مهلة الأجل وطول الأمل.. وهذا يستلزم الإعراض عن الحق لأنه يؤجل التوبة والعــودة إلــى الله، وهذا قمة الظلم والجور على النفس.. كما أنه مصداق لقوله تعالى في الكافرين: ﴿ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلهِهمُ الأملُ فسوف يَعلمون﴾ (الحجر 3/15).

فالإمــام نفذ إلى مفهوم الزمن الاجتماعي والنفسي وإن لم يعزلهما عن الزمن الموضوعي الذي جعله ظرفاً لكل شيء.

وقــد الــتقط عبد الله بن المقفع (ت 12هـ/ 759م) فكرة فساد الزمن وجوره وطفق ينظّر لها تنظــيراً معرفياً سياسياً واجتماعياً.. فانتهى إلى مفهوم الزمن الفلسفي المعرفي في رسالته المعروفة عــن الراعــي والرعية، ففي هذه الرسالة الموسومة باليتيمة قسّم الزمن باعتباره النفعي الميقاتي، لا باعتباره الفيزيائي الموضوعي.. فهو لديه أربعة أقسام باعتبار أن "الزمانَ الناسُ.. فخيار الأزمنة ما اجتمع فيه صلاح الراعي والرعية.. ثم إن الزمان الذي يليه أن يصلُحَ الإمام نفسه ويفسد الناس؛ ولا قــوة بالإمام مع خذلان الرعية ومخالفتهم وزهدهم في صلاح أنفسهم.. والزمان الثالث صلاح الناس وفساد الوالي؛ وهو دون الذي قبله.. وشر الزمان ما اجتمع فيه فساد الوالي والرعية، وتلك كارثة لم يــتقادم عَهْــدُ كونها.."(8) ولعل ابن المقفع يبين ما هو عليه زمانه من حال الراعي والرعيَّة، وبهذا أســس لمفهوم الزمن التاريخي السياسي الاجتماعي؛ إذ قرن الزمان بالسلطان والناس. وبهذا قدم لنا مفهــوم الزمــن الفيزيائي بصورة جديدة مجازية؛ ومن ثم أسس في رسالته فكرة الدراسة التطبيقية لمفهــوم الزمــن المعرفي؛ وفكرة التأليف المتخصص في فكرة الزمن وأثره. ومن هنا جاء من بعده ليفــتحوا بــاب التألــيف عــن الزمن في كتب خاصة. ويعد أبو علي محمد بن المُستَنير، المعروف بقُطْــرُب (ت206هـ/821م) السابق في هذا الاتجاه؛ حين ألّف كتابه (الأزمنة وتلبية الجاهلية)(9). وتحــدث فــيه عن تسمية السماء والشمس والقمر والنجوم في إطار زمني مستشهداً بأقوال وأشعار الســابقين لــــه.. ثم تناول أسماء الليالي في ابتداء الهلال إلى آخر الشهر.. وعرض لمنازل القمر، وســاعات اللــيل والنهار كما في قوله: "يقال: الليلة؛ ليلتكَ التي أنت فيها. والبارحة: الليلة الماضية قــبلها.. وأمــا القابلة فلما استُقبل بعد ليلتك التي أنت فيها، وكأنها مأخوذة من الاستقبال.. وليس في الليالي من تسمية ما في الأيام إلا ما ذكرنا(10).

وقــد أوضح بدقة مفهوم الزمن الحاضر والماضي والمستقبل بألفاظه التي تدل عليه، وعرض بين يديه شواهد شعرية؛ منها قول نُصَيْب(11):

وإنـي حُبسـتُ اليومَ والأمـسِ قـبلَه ... ببـابكِ حـتّى كـادتِ الشـمسُ تَغـرُبُ

"وأمـا (غدٌ) فليومك الذي يستقبل، وبعد غد لليوم الذي بعده، والذي يليه اليوم الثالث. وقالوا في غـد، في مَثل لهم: (غَدْواً إنضاجُها وطيبُ لحمِها)، يريد: غداً؛ فأظهر الأصل"(12) ثم استشهد بقول لبيد بن ربيعة(13):

ومـا الـناسُ إلاّ كالديـار وأهلُهـا ... بهـا يـومَ حَلّوهـا وغَـدْواً بـلا قـعُ

ثم ذكر أسماء الأيام في عهده وفي العصر الجاهلي، وختمها بأسماء الشهور؛ ومن ثم انتقل إلى تلبيات العـرب.. ومـن قولـه في ذلك "فالمُحَرَّم سُمّي المحرم لأنه حُرِّم فيه القتال. وصَفَر: كانوا يخـرجون فـيه إلـى بـلاد يُقال لها: الصَّفَريّة يمتارون منها. وربيع الأول والآخر لارتباع القوم والمقـام.. وجمادى الأولى والأخرة: بجمود الماء فيها. وكانا يسمّيان: شَيْبانَ ومِلْحانَ.."(14) فالزمن لديـه لم يعد مجرد حركة فيزيائية للفلك تدل على وقت ما، قلّ أم كثر، انقطع أم اتصل، بل غدا لـه وجـه معرفـي اجتماعـي. فقارئ الكتاب يلحظ أنّ الحديث لم يكن حكراً على الزمن أو على تحديد مفهومـه الفيزيائي الميقاتي وإنما اتخذ عند قطرب وجهاً اجتماعياً، ومنه استمد كثيراً من تسمياته.. وحيـن حَـدَّد الزمن بأقسام ثلاثة كان يعتمد في ذلك على ما اختزنه من معارف العرب وأشعارهم وتجـاربهم.. وبهذا ظهرت فكرة تقسيم الزمن مما خبره العرب وأدركوه عن عيان؛ وسموه بأسمائه الخاصـة بـه لديهـم.. وليست قادمة من اليونان أو غيرهم كما يراه بعض الباحثين.. ولعلّ التأثير اليوناني يظهر في فلسفتهم لفكرة الزمان من بعدُ.

ويؤيدنـا فـي هذا كله أشعار العرب وما ظهر من مؤلفات عن الزمان في عصر قطرب وما بعـده(15). ونذكر منها كتاب ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم الدينوري) على سبيل المثال وهو (الأنواء فـي مواسـم العـرب) فضـلاً عن كتابه (أدب الكاتب) الذي خصص فيه فصلاً كاملاً للحديث عن الزمان؛ باعتبار الزمان الاجتماعي لحياة التبدي عند العرب.

وقـد أفاد ابن قتيبة، المولود ببغداد (سنة 213هـ/828م) والمتوفى فيها (276هـ/ 889م) في نتاجه كله ولا سيّما كتابه (الأنواء)، من خبرات المتقدمين، ومن أشعار العرب؛ فضم فيما ضمّه إليه كلامـاً علـى الأزمنة وفصولها "والأمطار وأوقاتها، واختلاف أسمائها في الفصول، وأوقات التبدّي لتتبع مساقط الغيث وارتياد الكلأ، وأوقات حضور المياه؛ وما أودعته العرب أسجاعها في طلوع كل نجـم مـن الـدلالات علـى الحوادث عند طلوعه، وعن الرياح وأفعالها، وتحديد مهابّها، وأوقات بوارحها.. وأمارات خصب الزمان وجدوبته؛ إلى غير ذلك"(16).

وكـان كلمـا تحدث عن النجوم والأنواء ربطها بمقياس زماني محدد عرفه العرب في أحوالهم وأيـامهم، كمـا نـراه في قوله: "والشمس تقطع السماء في سنة، وتقيم في كل بُرْج شهراً؛ وفي كل مـنزل من المنازل التي ذكر ثلاثة عشر يوماً. والقمر يقطع السماء في كل شهر، ويقيم في كل برج ليلتين وثلثاً؛ وفي كل منزل ليلة. ويستمر إذا كان الشهر ثلاثين يوماً ليلةً تسع وعشرين، ويستسر إذا

كان الشهر تسعة وعشرين يوماً ليلة ثمانٍ وعشرين"(17).

فالزمن الاجتماعي باعتباره صورة محملة بطبيعة حياة مجتمع ما وعاداته، يتجاوز مفهوم الحدث الزمني التاريخي ليغدو فكرة زمانية اجتماعية أبعد من الطبيعة الموضوعية للزمن، تعي الواقع وتعبر عنه.

لهذا ليس هناك من شك في "أن فكرتي الزمان والتاريخ ليستا أصيلتين في فطرة الإنسان.. كما أن الأفكار عن الزمان ليست عالمية أو مُوحَّدة. فلكل من اللغات المختلفة والحضارات المتباينة طرائقها المتمايزة تماماً في تصوير الزمان. مثال ذلك لغة هنود أمريكا من قبائل الهوبي التي تفتقر افتقاراً واضحاً إلى الصيغ الزمنية المتمايزة للدلالة على الماضي والحاضر والمستقبل، ولهذا يعيشون في حاضر لغوي دائم"(18) بينما أثبتت لغة العرب أنها لغة زمانية تعبر عن الأوقات كلها تعبيراً ميقاتياً في الوقت الذي يتحوّل فيه التعبير الزماني إلى شكلٍ مجازي.. وهذا يدل على أن الوعي بالتزامن والتعاقب لم يكن استجابة طفولية لديهم وإنما كان وعياً لكل ما يدور حولهم، إذ غدا ذا دلالات اجتماعية ومعرفية ومكانية طبيعية عميقة، وإن لم يتجاوز الحسي إلى الذهني المجرّد حتى الآن.

فالزمن غدا كما عبّرت عنه الدراسات العربية القديمة المبكرة قياساً للعمر ومدة البقاء؛ في الوقت الذي صار تجربة اجتماعية مادية ونفسية تنطوي على وعي لتعاقب الأحداث؛ ميلاداً وموتاً وربطها بالزمن الطبيعي.. دون أن ينسى العرب مفهوم الزمن التاريخي لحظة واحدة.. وفي ضوء ذلك اهتدوا إلى دورة الزمن التي لا تتشكل في بداية ولا نهاية وأطلقوا عليها مفهوم الدهر.. ثم تغير المفهوم الزمني الدائري بفعل العقائد الدينية؛ وبفعل الدراسات الفكرية والأدبية.. المتأثرة بالثقافة الوافدة في عصر ابن قتيبة وما بعده. ولعل من أهم الدراسات العربية القديمة التي جعلت الزمان بعداً موضوعياً فنياً قبل أن يكون زمناً تاريخياً واجتماعياً ما قدمه لنا أبو علي المرزوقي (ت 421هـ/ 1030م) في كتابه المشهور (الأزمنة والأمكنة).. فإذا كان ابن قتيبة قد حرص على التمسك بثقافة القدماء ومعاينة ما قالوه مما حجب عنه فكرة تحليل الأشعار والأسجاع التي جاءت في كتابه فإن المرزوقي جهد في البحث عن المعاني المرتبطة بالزمان في شرحه للعديد من الشواهد الشعرية.. فضلاً عن العنوان الذي يحمل وعياً ناضجاً للزمن يذكرنا بوعي (قُطْرب) له.. وحين لوَّح قطرب بفكرة المكان في إطار (تلبية الجاهليين) وربطها بالزمان فإن المرزوقي صرح بفكرة الربط بين الزمان والمكان في العنوان.. وانطلق من أحادية الزمان والمكان إلى التعددية مقتدياً بما فعله (قطرب) ولكنه كان يدرك منذ البداية ما هو مقدم عليه كما توضح خطبة كتابه. فقد أحسّ المرزوقي بذاتية الزمان في المكان.. ويمشي الزمان الذاتي الفني بمقدار ما يجري في المكان من بواعث التأثير فيقول: "فترى ذكر الزمان في المكان في جميع ما يندرجون فيه شقيق أرواحهم، ومشرع السروح لأفئدتهم، ومستمد لذاتهم، ومشتكى أحزانهم. به يكشف البلوى ويستنزل المطر، فليسوا بشيء من حظوظهم أقنع منهم باجتماع الوطن والمطر.."(19).

فالمرزوقي لم يكتف بالربط بين الزمان الحضوري الوجودي والمكان، وإنما ربطه بالزمن التاريخي والنفسي ثم الفكري الذي يدور بين ظهرانيه.. ثم عضده بالشعر القديم بمثل ما شفعه بآراء الفلاسفة والمتكلمين ممن عرفهم أو قرأ عنهم، وناقشهم في ذلك.

فهو كتاب يدور حول الزمان بلا شك، ولا ينقطع عن مفهوم المكان، ولكنه زمن أدبي فني شمولي في وقت واحد كما يستدل عليه من الباب الحادي والخمسين الذي خصّه بذكر (التاريخ وابتدائه والسبب الموجب له، وما كانت العرب عليه لدى الحاجة إليه).

ومما ورد فيه قوله: "تاريخ كل شيء في اللغة غايته ووقته الذي انتهى إليه.. وقال آخر: بل هو إثبات الشيء.. فأما العرب فكانوا يؤرخون بالنجوم قديماً وهو أصل، ومنه صار الكتاب..". ثم قال: "وكانت العرب تؤرخ بكل عام يتّفق فيه أمر جليل مشهور متعارف كتأريخهم بعام الفيل؛ وفيه ولد النبي (ﷺ) وكان ذلك في السنة الثامنة والثلاثين من ملك كسرى أنو شروان"(20).

ومن ثم تحدث عن وقائع وأحداث أرخ بها العرب، وذكر منها عام (الخُنان) وأيد قوله بشعر النابغة الجعدي؛ وهو(21):

فَمَنْ يكُ سائلاً عنّي فإنّي ... من الفتيان في عام الخُنَانِ

مضت مئةٌ لعامٍ ولدتُ فيه ... وعشرٌ بعد ذاك وحِجّتان

فقد أبقت صروفُ الدهر منّي ... كما أبقت من السيف اليماني

فالمرزوقي نفذ إلى الزمن التاريخي المعرفي الماضي، في الوقت الذي نفذ منه إلى الزمن الذهني بالاعتماد على الشعر والقرآن والحديث والأخبار والمعارف والفلسفة.. فكل ما وقع في أبواب كتابه الستين الممتدة على ثلاثة وتسعين فصلاً في جزأين اثنين.. قائم على مفهوم زمن عقلي منضبط على مقدمات ونتائج تتدرج من التنظير إلى التطبيق.. وكأنه ما جعل فكرة الزمان وربطها بالمكان إلا من أجل غاية واحدة وهي دفاعه عن عقيدة الإسلام الصحيحة. ولهذا وضع الجزء الأول للتنظير في فكرة الزمن واستدل على ذلك بالمأثور من القول وبالقرآن والحديث الشريف؛ ومن ثم كان يقويها بالأدلة العقلية.. ليدحض كل انحراف أو ضلال عنها.. وكأني به يرى فكرة الزمن المعرفي والذهني أفضل دليل على صحة العقيدة التي أرساها الإسلام في تاريخ البشرية. ومن هذا قوله بعد أن تكلّم على حدّ الزمان عند بعض المعتزلة: "اعلم أن العبارة عن الوقت قد حصلت من القديم تعالى، ولا فلك يدور ولا شمس في البروج تسير. وعبر أيضاً عن أوقات القيامة؛ فمرّة قال تعالى: ﴿في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾ (المعارج 4/70)؛ ومرة قال تعالى ﴿في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون﴾ (السجدة 5/32)؛ وقال تعالى: ﴿خلق السموات والأرض في ستة أيام﴾ (هود 7/11).. فجميع ذلك أجرى لأوقات موقّتة لمعانٍ قدرها الله تعالى على أحوال رتبها، ومراتب صورها.."(22).

ولما انصرف في الجزء الثاني إلى بقية الأبواب كان يصل بين معانيها وما ورد لها من الشعر القديم والمعاصر له.. ومن ثم يذكر البيت والبيتين والثلاثة، وربما أورد مقطعة أو قصيدة من القصائد التي توضح جوانب عديدة من هيئات الزمان وحدوده ومعانيه.. وهذا ما لم نجده عند غيره من قبل. ويمكن للمتأمل في كتاب "الأزمنة والأمكنة" أن يلحظ تأثره في منهج أصحاب الاختيارات الشعرية فينقل منهم، الشعر الذي يرد في صفة الزمان.. كما نراه في الباب الرابع والعشرين (في شدة الأيام ورخائها..) والسادس والعشرين والسابع والعشرين (في أسماء القمر وصفاته./ وفي ذكر أسماء الهلال) والسابع والثلاثين (في ذكر الرواد وحكاياتهم..) والتاسع والثلاثين (في السير والنعاس..) ثم في الباب السابع والأربعين (في صفة طول الليل والنهار) فضلاً عمّا يتصل بالحنين والشوق والشكوى من الهرم والكبر.. إذ نجد كثيراً من أشعار هذه الأبواب في ديوان حماسة أبي تمام، وفي حماسة الشاعر البحتري – على سبيل المثال – (23).

ولست الآن في معرض الحديث عن فكرة الزمان في الكتاب منهجاً ومادة بشكل مفصل – إذ يستحق من الباحث دراسة خاصة لأهمية ذلك – ولكنني في هذا المقام أوضح أن المرزوقي كان مبدعاً في إبراز الزمان الموضوعي المعرفي الذي سافر إلى الزمان التاريخي؛ وتوقف عن أزمان ميقاتية عديدة؛ بمثل ما كشف عن علاقة الزمن الذاتي بالطبيعي والاجتماعي.. فكتاب "الأزمنة والأمكنة" بيّن لنا دقة إدراك المرزوقي لفكرة الزمان في ضوء التجربة الذاتية.. فالزمن لديه إحساس واعٍ في ضوء تجارب الماضي وخبراته ومعارفه. وبهذا حقق لنا الهدف من التأليف في هذا الموضوع؛ إذ استطاع أن يثبت أن الزمان الذي يستوعب الكون والتاريخ والجغرافية لا يمر إلاّ في إطار حركة الذات المعبرة عن الزمن المعرفي والنفسي.. وهي حركة امتداد الزمن الواعي من الحاضر إلى الماضي، ومن ثم الرجوع إلى المستقبل. فالزمان ينساب في كل شيء باطراد العلائق الجوهرية التي تقع في أعراض المكان والوجود وحوادثها..(24).

ولهذا كله فحين يلجأ إلى الشعر القديم الجاهلي لم يكن هذا لديه لتفضيله إياه وإنما باعتبار سبقه الزمني الذي تبنى عليه دلالة الأطوار الزمنية حتى عصره.. وهذا عكس ما رأينا عند بعض القدماء من النقّاد اللغويين الذين نبع لديهم المثال الأعلى للزمن من الماضي لا من الحاضر أو المستقبل؛ بل إنهم رأوا أنه ليس لمتأخر الشعراء أن يخرج عن مذهب المتقدمين(25) وهذا ما سنوضحه حين نتحدث عن مؤلفات النقّاد الأدباء.. التي أشارت إلى فكرة الزمن بكل دقة ووضوح.

وقبل أن نشير إلى جملة من الدراسات التي تناولت فكرة الزمن لا بدّ لنا من أن نبين مدى إفادة المرزوقي من فكرة الزمن عند النحويين؛ ولا سيّما عند سيبويه.

فالزمن عند سيبويه (ماض وحاضر) والسياق هو الذي يحول طبيعته إلى المستقبل.. كقوله تعالى: ﴿إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم﴾ (النساء 142/4) فالفعل (يخادعون) يفيد التجدد مرة بعد مرة، فلم يقيد بالزمن الحضوري لصورة المضارع.. ولهذا كله فالزمان لديه ظرف للأفعال بصورتها تلك ثم تحول على يد النحويين المتأخرين إلى ماض وحاضر ومستقبل من جهة حدوث

فعل ما..(26).

وإذا كـــان غرض الدراسة لا يتجه إلى بيان مفهوم الزمن النَّحْوي؛ فإن تلك الإشارة كافية لتنقلنا إلـــى عناية بعض النقّاد واللغويين والأدباء العرب بمفهوم الدلالة اللغوية لمفهوم الزمن وكل ما يدل عليه من ألفاظ أو يشترك معه في الدلالة الزمانية كالدهر، والوقت والحين، والمدة؛ والأزل والسرمد والأمد والأبد والقدم..

فقـــد حظي مفهوم الزمن أو الدهر وما يتعلق بهما بأبواب مستقلة عند كثير من علماء اللغة في القـــرن الثالـــث الهجـــري وما بعده.. ويبدو لي أن ابن قتيبة كان أحد المتقدمين في هذا الاتجاه حين خصص باباً للزمان في كتابه (أدب الكاتب)، ثم تبعه العديد من الدارسين في هذا المنهج(27).

ومـــن هـــنا يمكن أن نشير إلى اثنين من أصحاب معجمات الموضوعات التي تناولت مفردات الزمـــن والدهر ودلالاتها؛ الأول: الثعالبي (ت 429هـــ/1038م) في كتابه (فقه اللغة وسر العربية)، وكان يدعم كل معنى بما يراه من شعر أو مثل.. ومما جاء في (باب الأزمنة والرياح وأسماء الدهر ونعوت الأيام) قوله: "الدُّهْر: الأَبْضُ، وجمعه آباض. قال رؤبة: (في حقبة عشنا بذاك أَبْضا) وعشنا بـــذاك هبةً من الدهر، أي حقْبة، وسَبَّةً من الدهر؛ وسَبْتاً، وبُرهةً، مثله. والحَرْس، والمُسْند، والأزلم كلهـــا بمعـــنى الدهر. الجِزَع والحقَب: السنون، واحدتها حقْبة، والحُقُب: ثمانون سنة؛ ويقال: أكثر، وعـــوَض دهـــر. ويقـــال: يـــدا الدهر: يريد الدهر، قال الأعشى: (يدا الدهر حتى تلاقي الخيارا)، والسبت: الدهر"(28).

والثانـــي: ابـــن سـيدَه (ت458هـــ/1066م) الذي أفاد من السابقين لـــه في المنهج وفي معاجم الموضـــوعات، مـــن مثل صنيع أبي هلال العسكري (ت 395هـــ/1004م) في كتابه (التلخيص في معـــرفة أســـماء الأشياء).. وغيره.. فقد كان كتاب (المُخَصَّص) لابن سيده دقيقاً في تقسيم الأبواب، ومحيطاً بمعاني كل باب؛ ولافتاً لأطوار الدلالة التاريخية على نحو كثير.. فقد خصَّ السِّفْر (التاسع) مـــنه بكل ما يتعلق بالأنواء والنجوم وأسماء الزمان والدهر وصفاتها.. ومنه قوله: "الدهر: مدة بقاء الدنـــيا إلى انقضائها. وقيل: 'دهرُ كلِّ قومٍ زمانُهم. والنسب إلى الدهر دُهري – على غير قياس –.. رجل دُهريُّ – بضم الدال – قديم؛ ودَهريّ – بفتحها – لا يؤمن بالآخرة.." ثم روى عن ابن السِّكِّيت (ت 244هـــــ/857م) قوله: "زمن وأزمان وزَمان وأزمنة.. أَزْمَنْتُ بالمكان: أقمت فيه زماناً.. ومنه اشتقت الزُّمانة؛ لأنها حادثة عنه، يقال: رجل زَمِن، وقَوْم زَمْنَى.."(29).

فهـــذه الطـــريقة ذات اتجـــاه زمنـــي دلالي تاريخي، تقدم المصطلح الزماني ومعناه في دلالته المعـــنوية التاريخـــية وهـــي تختلف عن الاتجاه الثاني الذي تناوله بعض اللغويين في إطار تطوري دلالـــي زماني لموضوع ما؛ كما هو عليه كتاب (خَلْق الإنسان) للأصمعي (ت216هـــ/831م). وفيه يؤيـــد معانـــي الدلالة الزمانية بالشعر والآراء والأخبار والقرآن والحديث، وكذا هو (خَلْق الإنسان) لأبـــي محمـــد ثابـــت بن أبي ثابت أحد علماء القرن الثالث الهجري. فحين تحدث عن تطور أعمار الـــناس فـــرّق في التسمية الزمانية بين الرجل والمرأة؛ ومما نقله عن بعض الناس في عمر الرجل

قولهم: "ما دام الولد في بطن أمه فهو جنين، فإذا ولدته سمي صبياً ما دام رضيعاً؛ فإذا فُطم سُمّي غلاماً إلى سبع سنين؛ ثم يصير يافعاً إلى عشر سنين؛ ثم يصير حَزَوَّراً إلى خمس عشرة سنةً؛ ثم يصير قُمُلاً إلى خمس وعشرين.. ثم يصير عَنَطْنطاً إلى ثلاثين.. ثم يصير صُمُلاً إلى أربعين.. ثم يصير كَهْلاً إلى خمسين.. ثم يصير شيخاً إلى ثمانين.. ثم يصير بعد ذلك هِمّاً فانياً كبيراً." ثم ذكر أطوار عمر المرأة.. وكان قد أورد آراءً أخرى في ذلك(30).

فالزمن هنا يحمل بعداً تاريخياً تعاقبياً مُتدرجاً، ولكنه لا ينفصل عن وجهه الاجتماعي. ويشبهه في الوعي الزمني التاريخي الاجتماعي ما ورد عن الفرق بين عمر الرجل والمرأة في كتاب أبي هلال العسكري الحسن بن عبد الله (ت 395هـ/ 1004م) (الفروق في اللغة). وفيه خصّ (الفرق بين الزمان والدهر) وما يتصل بهما بباب منه، وكان من قبل قد تحدث ببابه السادس عن الفرق بين القديم والعتيق؛ والباقي والدائم. ومما قاله: "الفرق بين الدهر والمُدَّة أن الدهر جمعُ أوقات متوالية مختلفة كانت أو غير مختلفة. ولهذا يُقال: الشتاء مُدَّة؛ ولا يقال: دهر.. والزمان.. يقع على كل جمع من الأوقات، وكذلك المُدَّة؛ إلا أن أقصر المُدَّة أطول من أقصر الزمان.." ثم فرق بين الوقت والميقات فقال: "الميقات ما قُدِّر ليعمل فيه عمل من الأعمال. والوَقْت: وَقْتُ الشيء؛ قَدَّرَه مُقَدِّر أو لم يقدره؛ ولهذا قيل: مواقيت الحج.."(31).

وبهذا يتضح لنا أن فلسفة الزمان والدهر عند اللغويين لم تتجه إلى دلالة المعنى الصرف؛ والتفريق فيما بينهما من هذه الجهة.. أو ما يتعلق بالألفاظ المرادفة لكل منهما.. بل لحظ اللغويون التطور الدلالي لمعنى الزمن التاريخي واستعماله؛ كما لحظوا الفروق الدقيقة في تسميات الأشياء وارتباطها بالزمن الاجتماعي.. ولهذا لم يسوقوا معنى الدهر أو الزمان أو غيرهما إلا ذكروا الأدلة عليه.. وتكفي هذه الإشارة السريعة إلى فهم اللغويين للزمن؛ وهي إشارة ذات قيمة كبرى في هذا المقام لتنتقلنا إلى إشارة أخرى في الكتب التاريخية.. وإذا كانت قصص الأنبياء (عليهم السلام) في القرآن الكريم قد أرخت لسيرتهم؛ فإن محمد بن إسحاق بن يسار (85-151هـ/704-768م) يُعد أول من أُلف كتاباً متكاملاً في سيرة المصطفى(ﷺ) وإن قيل: هناك سبعة وعشرون مؤرخاً سبقوه في كتابة التاريخ(32).

فالزمن التاريخي الميقاتي الماضي؛ أصبح زمناً معرفياً فنياً على يديه؛ ثم انتقل من الزمن الفيزيائي إلى زمن الثبات والديمومة.. فابن إسحق جعل الزمن نسقاً تاريخياً تعاقبياً في إثبات الحوادث التي ترتبط بسيرة المصطفى؛ ولكنه جعله زمناً فنياً مترابطاً في آن معاً.. وبنى المعلوم على العلة، واللاحق على السابق.. ولهذا فقد أثبت في بداية الكتاب النسب الشريف لرسول الله (ﷺ) ثم مضى إلى التعريف بجده عبد المطلب وتوقف عند نذره بذبح أحد أبنائه، ووقع النذر على عبد الله والد سيدنا محمد.. ثم أخذ يسرد علينا سيرته الكريمة.. بعد تزويج أبيه عبد الله وقد فُدي نذر عبد المطلب بذبح عظيم.. ثم مولد الرسول(ﷺ) والأخبار المتعلقة به؛ مثل حديث تُبَّع، ثم مقتله.

وحديث الفيل..(33). وبهذا انتقلت السيرة التاريخية من تصور الزمن التاريخي القديم إلى

مفهوم الزمن الممتد بثبات كتابة السيرة النبوية وديمومة قراءتها.

وإذا كان ابن هشام (ت204هـ) قد هذّب سيرة ابن إسحق؛ فإن كتب المغازي والأيام قد أخذت تظهر مشكلة في طياتها عنصر الزمان الفني التاريخي بفلسفة التفسير والتحليل والعرض الوصفي للأحداث التاريخية.. ككتاب (النقائض) و(أيام العرب) لأبي عبيدة. وبهذا كله ولدت كتب التاريخ التي لا تنفصل عن فلسفة الزمن التاريخي الميقاتي والمعرفي (34). ومن الكتب ما حمل اسم الزمان عنواناً لـه مثل كتاب (أخبار الزمان ومن أباده الحدثان..) للمسعودي (ت 346هـ)(35).

فلو تأملنا عنوان هذا الكتاب الذي يفيد بإسناد الفعل إلى حوادث الزمان على المجاز في الهلاك والتدمير والموت لأدركنا المفهوم الفكري الفلسفي للزمن/ الدهر فيه وفي الكثير من المؤلفات العربية. وهو لا يقلّ عمقاً عمّا لدى اليونان وغيرهم من كتب تعرضت لفلسفة الزمان.. علماً أن العديد من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة قد حركت أذهان القدماء وحفزتهم إلى معرفة فلسفة الدهر/ الزمان، وما يتصل بها من آراء ومفاهيم اعتقادية دينية مرتبطة بهما..(36) ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿وقالوا: ما هي إلاّ حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر، وما لهم بذلك من علم؛ إن هم إلا يظنون" (الجاثية 24/45).

واختلف الدارسون حول معنى الدهر في هذه الآية؛ فرأى القرطبي أن الآية تدل على إنكار الجاهليين للبعث والآخرة، لأنهم يؤمنون بقدرة الدهر على فعل ذلك.

ثم يسوق رأي عكرمة وهو معاكس تماماً، فالمقصود بالدهر هو الله؛ مستدلاً على ذلك بما ورد في الحديث القدسي: [يؤذيني ابن آدم يسب الدهر، وأنا الدهر..](37).

وفي الحديث الشريف: [لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر](38) باعتباره تعاقب أزمان غير منتهية.

ومن ثمّ انقسم الناس، فالدهريون والكفار يؤمنون بالدهر؛ لما يأتي به من حودث، والمؤمنون يؤمنون بأن الله هو الذي يسبب الفعل الواقع في الدهر. وقد عالج ابن قتيبة هذه القضية مستنداً إلى قول رسول الله(ﷺ): [لا تسبوا الدهر إذا أصابتكم المصايب، ولا تنسبوها إليه؛ فإن الله عز وجل؛ هو الذي أصابكم بذلك؛ فإذا سببتم؛ وقع السب بالله عز وجل]. ثم مثّل لذلك برجلين سيّد اسمه (زيد) وعبد لـه اسمه (فتح)؛ فأمر زيد عبده فتحاً "أن يقتل رجلاً فقتله؛ فسب الناس، فتحاً، ولعنوه. فقال لهم قائل: لا تسبوا فتحاً؛ فإن زيداً هو فتح. يريد أن زيداً هو القاتل؛ لأنه هو الذي أمره؛ كأنه قال: إن القاتل زيد؛ لا فتح. وكذلك الدهر تكون فيه المصايب والنوازل، وهي بأقدار الله عز وجل"(39).

أما عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ/ 1079) فقد ذهب في تفسير الدهر إلى المجاز.

فقال: "وإنه ممن لا يعتقد الاعتقادات الفاسدة كنحو ما قاله المشركون وظنّوه من ثبوت الهلاك فعلاً للدهر. فإذا سمعنا نحو قوله:

أشاب الصغير وأفنى الكبيـ — ـر كرُّ الغداة ومرُّ العشي

وقول [ذي] الإصبع:

أهلكنا الليل والنهار معاً والدهر يغدو مصمماً جَذَعا

كان طريق الحكم عليه المجاز.." ثم قال معلقاً على أبيات مشابهة لما قاله أبو النَّجْم العجلي:
"فهذا على المجاز وجعل الفعل لليالي ومرورها؛ إلا أنه خفي غير بادي الصفحة"(40).

وجاء في اللسان: "قال أبو عبيد: قوله؛ فإن الله هو الدهر مما لا ينبغي لأحد من أهل الإسلام أن يجهل وجهه، وذلك أن المُعَطِّلة يحتجون به على المسلمين؛ قال: ورأيت بعض من يتهم بالزندقة والدهرية يحتج بهذا الحديث؛ ويقول: ألا تراه يقول: فإن الله هو الدهر؟ قال: فقلت: وهل كان أحد يسب الله في آباد الدهر؟ وقد قال الأعشى في الجاهلية:

استأثر الله بالوفاء وبالـ ـحمد وولّى الملامة الرَّجُلا

قال: وتأويله عندي أن العرب كان شأنها أن تذمَّ الدهر وتسبه عند الحوادث والنوازل تنزل بهم من موت أو هرم؛ فيقولون: أصابتهم قوارع الدهر وحوادثه، وأبادهم الدهر؛ وقد ذكروا ذلك في أشعارهم وأخبر الله تعالى عنهم بذلك في كتابه العزيز ثم كذبهم؛ فقال: وقالوا: ما هي إلا حياتنا الدنيا.. قال عز وجل: ﴿وما لهم بذلك من علم؛ إن هم إلا يظنون﴾"(41).

هذه هي تفسيرات ثلاثة للآية الكريمة تؤكد تطور مفهوم الزمن/ الدهر بين الجاهلية والإسلام؛ ومن ثم تزيل التوهم عن الوجه غير الحق في معرفة معنى الدهر..

وعلى هذا فإن كلمة رسول الله (ﷺ) : [لا تسبوا الدهر]؛ على تأويل: "لا تسبوا الذي يفعل بكم هذه الأشياء، فإنكم إذا سببتم فاعلها فإنما يقع السب على الله تعالى؛ لأنه الفاعل لها؛ لا الدهر؛ فهذا وجه الحديث. قال الأزهري: وقد فسّر الشافعي هذا الحديث بنحو ما فسّره أبو عبيد؛ فظننت أن أبا عبيد حكى كلامه"(42).

وبذلك كله اتضح الفرق بين مفهوم الدهر باعتباره ظرفاً خلقه الله لحدوث الفعل كائناً ما كان، وبين مفهوم الذات الإلهية.. فهما ليسا واحداً.. وهذا ما لم تدركه المسيحية أو غيرها من قبل، وأدركه المسلمون؛ ثم ناقشه الغربيون في القرن السابع عشر دون إشارة إلينا.

وقد يعتقد كثير منا أن مفهوم الدهر في بعض الدراسات القديمة أخذ يتجه اتجاهاً يكاد يغاير مفهوم الزمن.. لأن عدداً غير قليل منها يرى أنهما ليسا واحداً؛ ولو وقع أحدهما موقع الآخر.. فيها،(43) بيد أن ذلك ليس مطرداً ولا عاماً.

وبهذا فإن مفهوم الزمن/ الدهر لم يعد يقتصر على الدلالة القديمة؛ وإنما بدأ يتأثر بالتأمل؛ وبالآراء الكثيرة الوافدة. ولهذا يرى مسكويه أن الدهر ليس من الزمان ولا الحين ولا الوقت؛ فهو أخصّ بالأشياء التي ليست في زمان ولا في حركات الفلك.

فنسبة الزمان إلى الأمور الطبيعية كنسبة الدهر إلى الأمور غير الطبيعية أو ما فوقها. فالدهر

شمولي كوني، متحرر من حركات الفلك(44).

فالدهر عند فلاسفة المسلمين ومفكريهم غدا باطن الزمان؛ وليس الزمان ذاته؛ كما يقول علي ابن محمد الجرجاني (740-816هـ): "الدهر هو الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية؛ وهو باطن الزمان؛ وبه يتحد الأزل والأبد"(45) أما الزمان فهو "مقدار حركة الفلك الأطلس عند الحكماء؛ وعند المتكلمين: عبارة عن متجدد معلوم يُقدَّر به متجدد آخر موهوم؛ كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس؛ فإن طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم؛ فإذا قُرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيهام" (46) والأبد "هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل؛ كما أن الأزل استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي؛ مُدَّة لا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل البتة؛ وهو الشيء الذي لا نهاية له"(47).

ثم أكدّ هذا التعريف في موضع آخر وعرَّف الأزلي بقوله: "الأزلي: ما لا يكون مسبوقاً بالعدم. واعلم أن الموجود أقسام ثلاثة لا رابع لها؛ فإنه إما أزليّ وأبديّ؛ وهو الله سبحانه وتعالى؛ أو لا أزلي ولا أبديّ؛ وهو الدنيا، أو أبدي غير أزلي؛ وهو الآخرة، وعكسه محال؛ فإن ما ثبت قِدمُه امتنع عدمه"(47).

فالزمن وتعاقبه لم يعد إلا نموذجاً للحياة والطبيعية.. ولم يعد متماهياً في الذات الإلهية باعتباره الفيزيائي الموضوعي.. فالزمن الموضوعي متناه يبدأ وينتهي؛ فهو زمن خطّي مستقيم؛ بينما الله تعالى غير متناه في البدء والنهاية؛ فهو أزلي سرمدي أبدي.. إنه يمثل الزمن الدائم المطلق باطراد من دون علاقة بأي شيء، فهو غير قابل للتغير أو الفناء، أو التحول.. إنه يبقى على ما هو عليه..

ولعل هذا المفهوم الجديد للزمن المطلق والزمن المستقيم يختلف كل الاختلاف عمّا رأيناه في الدراسات السابقة القديمة في القرن الثاني الهجري، وعمّا عرفناه في مفهوم الجاهليين.. فالفعل الزماني يقع في قدرة الخالق اللازماني.. أو ما يعرف اليوم بالزمن المطلق لا الزمن الدائري الذي يبدأ بنقطة ثم يرجع إليها؛ كمن زعم نشأة الأرض من العدم ثم تعود إلى العدم. ونقول: إن لكل أمة تصوراً عن الزمن، وقد يختلف هذا التصور في إطار التطور التاريخي للزمن المعرفي والاجتماعي.. وربما يتخذ أشكالاً عديدة في الأمة الواحدة، ولدى جيل من أجيالها.. وقد يتنوع بتعدد الأنماط الثقافية والفكرية والفنية والأدبية.. على كثرة المصطلحات في مفهوم الزمن وأنواعه.

ولهذا نذكر بأن مسيرة الزمن الإنساني في الديانة المسيحية واليهودية منذ نشأة الخلق حتى نهاية الكون مرتبطة بالإله؛ وكأن الفعل الإنساني متداخل بقضاء الله.. وهذا ما يمكن أن نراه في قول القديس أغسطين: "الله السرمدي الصمد خلق العالم في الزمان، وجاء خلق العالم مع الزمان وليس في الزمان"(48). وبمعنى آخر هناك تطابق في الزمان الإلهي والإنساني وهو زمن خطي؛ إذ أضحى "أحادي البعد مطرداً متتابعاً فريداً لا رجعة له؛ وأضحى الزمن غائياً. وقدر الإنسان – مسيرة الحاج قُدماً نحو غاية مقدسة – قضى بها الله بسابق مشيئته، وكشفت عنها النبوءة مقدماً. ثمّة خط مستقيم يحدد مسيرة البشرية منذ الخطيئة الأولى إلى التوبة النهائية"(49).

وقد ثار العقل الأوربي على مفهوم الزمن الخطي في الديانة المسيحية واليهودية؛ وظهر له أعلام كثيرون منذ القرن السابع عشر... وأدرك هؤلاء بوعي كامل جوهر المفارقة الزمانية بين الأزمان الماضية والحاضر... وقضوا على الفكرة القائلة بأن الماضي أفضل من الحاضر... ثم قضوا على فكرة الزمن الخطي. ويعدُّ السير توماس براون (ت 1635م) من أهم المفكرين الأوربيين الذي نظّر لفكرة الزمن الدائري- المطلق، والزمن الخطي؛ فأحدث ثورة في فهم الزمان؛ عبر كتابه (الشفاء الديني)... ورأى أن الله "هو الذي خلق الزمان" وهو منفصل عن الزمن الإلهي أو الذات الإلهية؛ إذ صار التاريخ يقع في تدبير الله ومشيئته، لكن الإنسان هو الذي يصنعه؛ كما يفهم من قول جون دن: "نحن ننظر إلى الله في التاريخ، أو ننظر في الواقع إلى الأشياء التي صنعت، ووضعت تحت أعيننا، ومن ثم فإن ذلك الجلال الإلهي، وتلك الدهشة المقدسة تعني بالنسبة لنا أكثر مما كانت تعنيه بالنسبة إلى أي دين آخر"(50).

وإذا كان العلماء المحدثون في أوربا أمثال (كبلر، وفرنسيس بيكون) قد كشفوا عن أخطاء (أرسطو وبطليموس) في فلسفة الزمن؛ وإذا كانت هذه الفلسفة قد تطورت بعيداً في القرن التاسع عشر على يد بعض المفكرين مثل (هردر وسان سيمون وأوجست كونت)(51) فإنهم أغلقوا عيونهم وأذهانهم عمّا قدمه العرب والمسلمون من مفاهيم وآراء حول ماهية الزمن وأشكاله.. وقدرتهم المتميزة على تحليل الزمن الديني الخطي للخلق والزمن الأزلي السرمدي الأبدي (المطلق) لذات الإلهية.. ولكنهم لم يسموه بالخطي.

وهذا يعني أن العرب المسلمين بعد القرن الثاني الهجري قد أدركوا بوضوح ماهية الزمن الدائري، والزمن الخطي المستقيم على نحو ما؛ وإن كانت فكرة الزمن الخطي حديثة نسبياً ظهرت في أوربا أواخر القرن السادس عشر؛ كما رأينا. فالزمن الخطي يبدأ بنقطة ويسير في خط مستقيم حتى النهاية.. فهو يسير باتجاه محدد. فقد يكون من المستقبل إلى الحاضر، أو الماضي، أو من الحاضر إلى الماضي ومن ثم يرجع، أو قد يبدأ بالماضي في سلسلة متكررة من الدورات والأحداث المتعاقبة..

وحين يتحرك سهم الزمن إلى المستقبل فإنه يقوم على مفهوم التنبؤ النابع من التصور الذهني، والحَدْس النفسي(52) مما يجعل الزمن يدخل في مفهوم التخيل، أو الزمن المتخيل.

وهنا لا بأس أن نشير إلى فكرة في عدد من آراء المذاهب الإسلامية؛ لأنها ذات قيمة كبرى في طبيعة الدورة الحضارية للأمم في فهمها للزمان؛ ولعلها تبين لنا مدى ما قدمه العرب المسلمون في مفهوم الزمن المطلق والزمن الخطي.. ويمكن أن نقبس آراء سريعة للمعتزلة والصفاتية والمرجئة.. للدلالة على ذلك.

فالمعتزلة يعتقدون "بأن الله تعالى قديم؛ والقدم أخَص وصف ذاته؛ ونَفَوا الصفات القديمة أصلاً؛ فقالوا: هو عالم بذاته؛ قادر بذاته؛ حيٌّ بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة. هي صفات قديمة، ومعانٍ قائمة به؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخصّ الوصف لشاركته في الإلهية. واتفقوا على أن

كلامه مُحْدَث مخلوق؛ في محلّ. وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه"(53).

فأصحاب الاعتزال يرون أن الله – سبحانه – وحده الذي يستحق صفة الأزلية والأبدية؛ فهو خالد بذاته؛ على حين أن كل ما يتعلق بمخلوقاته على ما هو عليه الآن (معادنَ ونباتاً وحيواناً وإنساناً) غير خالد ولا أزلي؛ لأنه مخلوق يتغير ويتبدل، وينتقل من زمن أولي (الدنيا) إلى زمن نهائي (الآخرة) والدنيا والآخرة يجريان بأمر الله.. بحكم ما قرره لمخلوقاته.. لهذا فكل فعل للمخلوق حركة؛ والحركة مبدأ تغير وتبدل.. وانتقال؛ أما القِدم فهو مبدأ ثابت..

وفي ضوء هذا التصور للمفهوم الزمني نظروا إلى فكرة خَلْق القرآن؛ أي أن الله باعتباره قديماً لا يشركه أحد في هذه الصفة؛ ثم "إن الله خلق القرآن في اللوح المحفوظ؛ ولا يجوز أن ينقل؛ إذ يستحيل أن يكون الشيء الواحد في مكانين في حالة واحدة؛ وما نقرؤه فهو حكاية عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ؛ وذلك فعلنا وخلقنا"(54).

ولعل الحديث عن فكرة الزمان وفلسفتها في آراء المعتزلة وما أثر عنهم من مؤلفات تحتاج إلى دراسة مستفيضة؛ مما يدعونا إلى الاكتفاء بما أثبتناه والإشارة إلى نقطتين اثنتين:

الأولى: تعبر عن مدى تأثر الفكر المعتزلي بالفكر اليوناني وفلسفته؛ فالزمن المرتبط بالحركة والتغير مفهوم أرسطي صرف؛ فهو لديه "متعلق بالحركات الجسمية الفعلية؛ أي متعلق بالصيرورة"(55).

ولكن المعتزلة خاصة والعرب المسلمين عامة استطاعوا أن يخرجوا بنظرات دقيقة لم يعرفها أرسطو ولا غيره من اليونانيين، كما لاحظنا.. إذ غاصوا فيها بعيداً؛ فانتهوا إلى مفهوم الزمن المطلق الذي ليست لـه هيئة ولا تحده حدود..

الثانية: عادت فكرة الزمن المرتبطة بالحركة للظهور من جديد في أوربا؛ وأصبح الزمان "يفسر على أنه بُعْد كلي أو بُعد أساسي، يمكن أن تقاس عليه الخصائص الفيزيائية الأخرى كالحركة – مثلاً – فانفصل الزمان عن مضمونه الفيزيائي"(56)..

ولو دقق المرء في مفهوم الفَصل بين الحركة الزمانية باعتبار مضمونها الفيزيائي؛ وبين كونها دائمة ثابتة لأيقن أن المعتزلة قد أدركوا ذلك تماماً في مفهوم (القِدَم) الدال على الأزلية؛ ومفهوم (المحدث: المخلوق) الدال على الحركة المتغيرة.. فالقدم بالمفهوم الزمني يدل على الزمن المطلق؛ لأنـه قائم بذاته، ولم ينشأ من العدم ولن ينتهي إلى العدم؛ بينما المُحْدَث ينتقل ويتغير، لأنه يبدأ بنقطة ما فإذا لم يرجع إليها قضي أمره؛ كما هو عليه خَلْق القرآن. فالمعتزلة يركزون على الزمن المطلق لينفوا الصفات عن الله، ويجعلونها للزمن المُحْدَث؛ بينما أثبت أكثر السلف الصفات لله؛ حتى "سمي السلف صفاتية، والمعتزلة مُعَطِّلة. فبالغ بعض السلف في إثبات الصِّفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات. واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها وما ورد به الخبر؛ فافترقوا فرقتين:

–فمنهم من أوّله على وجه يحتمل اللفظ ذلك.

-ومنهم من توقف في التأويل"(57).

وبهذا كله كانت فكرة الصفاتية إلغاء الزمن المحدث من فكرة (القدم) أي من الزمن الأزلي لأن الصفات في الله تعالى "أزلية قائمة بذاته تعالى، لا يقال هي هو؛ ولا هي غيره؛ ولا: لا هو؛ ولا: لا غيره. والدليل على أنه متكلم بكلام قديم ومُريد بإرادة قديمة أنه قام الدليل على أنه - تعالى - ملك؛ والملك لـــه من الأمر والنهي؛ فهو آمر ناه؛ فلا يخلو إما أن يكون آمراً بأمر قديم؛ أو بأمر محدث.

وإذا كان محدثاً فلا يخلو: إما أن يحدثه في ذاته، أو في مَحلّ، أو لا في محل.. فتعين أنه قديم؛ قائم به صفة له"(58)..

وبهذا فالصفاتية من السلف يختلفون عن اليهود في مسألة التشبيه الصِّرْف؛ إذ لا يأخذ المسلمون الأوائل بالتفسير الظاهري للفظ.

وأيّاً كان الأمر؛ فإننا نتبين أن الصفاتية أثبتت هي الأخرى فكرة الزمن الأزلي السرمدي الأبدي لله وصـــفاته معـــاً، وعـــبرت عن ذلك بمفهوم القدم الذي يملك كل شيء.. إنه مفهوم الزمن المطلق الثابت.. ثم دار حول هذا اختلاف مثير بين الصفاتية يمكن أن يكون مدار بحث خاص(59).

أما المرجئة فقد قامت أصلاً على فكرة زمانية؛ وهي التأخير الزماني لأي فعل من أفعال العبد مـــن الدنـــيا (الزمن الأزلي) إلى الآخرة (الزمن الأبدي) ثم إن الله تعالى الذي يجسد الزمن المطلق (الأزلـــي الســـرمدي الأبدي) هو الذي يحكم على أعمال كل مخلوق.. وتعتمد المرجئة في هذا على قولـــه تعـــالى: ﴿أرجه وأخاه﴾ (الأعراف 111/7 والشعراء 36/26) "أي أمهله وأخّره"(60). فزمن الفعـل التاريخـــي لشـــخص مـــا؛ أيّاً كان ميقاته الأزلي غدا مرتبطاً بالزمن الأبدي يتجه إليه بشكل مستقيم، وبه الجزاء.

وكـــل مـــن يـــتحدث عـــن فكرة الزمن في الدراسات العربية القديمة لا يمكنه تجاهل التجربة الصوفية في هذا الشأن. وتعد ممارسة التجربة الذاتية والدينية والعرفانية عند المتصوفة تجربة نفسية زمانـــية؛ لأنها تسمو بالجسد إلى مستوىً نفسي متحرر من الزمن الوجودي والموضوعي والميقاتي والتاريخـــي لينســـاب في الزمن المطلق؛ إنه زمن الذات المتحررة من كل شيء حسي.. وإن اتكأت علـــيه.. ففكـــرة الزمن الصوفي إنما هي رحلة معاناة في المجاهدة والخلوة والذكر.. لكشف حجاب الحـــس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب المشاعر والحس إدراك شيء منها.. إذا بقي مرتـــبطاً ببنـــية زمانية ومكانية محددة.. أما المتصوف فهو قادر على تجاوز تلك البنية ليتحد بصفة الزمن المطلق..(61) باعتبار أحوال المتصوفة.

ولذلـــك يمكـــن أن يكـــون الشعر القديم قد حفل بموضوعات صوفية تنطوي على جوانب دينية زهديـــة.. ولكـــنه لا يتركز حول فكرة الذات الزمانية المتحررة من كل قيد في الزمان الموضوعي والوجـــودي، وفي الزمان الطبيعي/ المكان.. فالزمن الصوفي يغدو شعوراً يصدر عن تحقيق الذات في الزمن المطلق اللانهائي.

ومن هنا تصبح الرموز الصوفية في أشكالها وأنواعها دلالات معنوية للزمن المطلق المجسّد للذات الإلهية؛ لأن الصوفي "يتكلم من حيث وقته، ويجيب من حيث حاله، ويشير من حيث وَجْدِه"(62). ولهذا يتداخل الزمن المطلق للصوفي بالزمن النفسي باعتباره شعوراً ذاتياً بالزمن الموضوعي على هيئات عاطفية حسية.

فالزمن المطلق في المفهوم الصوفي قد يماثل الزمن المثالي في الفكر اليوناني؛ ولكنه يتجه فيه اتجاهاً آخر مرتبطاً بالحركة الدائمة المتعاقبة التي لا تهدأ. وهذا ما يمكننا أن نستمده من تصوّر سَهل بن عبد الله التُستَري (ت283هـ) حين سعى إلى تحطيم سكون الزمان وتوقفه في حالة الغيبة المؤقتة التي يجسدها نوم الإنسان، مما جعله يقول: "مولاي لا ينام، وأنا لا أنام"(63).

تلك صورة واحدة من مفهوم الزمن عند المتصوفة؛ إذ حفلت دراساتهم الكثيرة بنمط متفرد من الرؤية الزمانية تدعو الباحثين إلى تأملها ملياً.. ولعل الأيام تسعفنا بدراستها لننتقل – هنا – إلى إشارة أخيرة للكتب النقدية والأدبية.

وليس هناك شك في أن تصور الزمن أو الدهر في مؤلفات المؤرخين والفلاسفة واللغويين والمفسرين.. قد ارتبط بتصورات عقلية تاريخية أو دينية..

وبمعنى آخر فإن مفهوم الدهر/ الزمن صدر لديهم عن مفهوم تجريدي ذهني وميقاتي على شدة تأثره بما يعرف اليوم بالزمن المعرفي أو الثقافي.

أما مفهوم الزمن في كتب النقد والأدب والتراجم(64) فقد جمع بين الزمن المعرفي الاجتماعي والميقاتي من جهة وبين الزمن النفسي الذي سيطر على أذهان المؤلفين من جهة أخرى.. وأيّاً ما يكن موقفهم من الزمن وطريقة الإفادة منه في مؤلفاتهم فقد أعلنوا للبشرية كلها أنهم كانوا السباقين إلى التأليف في هذا الميدان.

ويعد محمد بن سلام الجمحي (139-231هـ/ 754-854م) أول من فتح باب الكلام على فكرة الزمن وقيمتها الفنية والنقدية؛ في كتابه (طبقات فحول الشعراء). فوضع مقدمة له عالجت فيما عالجته قديم الشعر والشعراء؛ ثم وضع مقياس تقدم الشاعر الزماني التاريخي واحداً من مقاييسه في تصنيفه لطبقات الشعراء؛ وفي تقديم شاعر على شاعر في طبقته أحياناً.. إذا اجتمعت في شعر الشاعر الجودة والكثرة في عدد القصائد الجياد.. شرط صحة نسبتها إليه.

ولذلك كله أسقط شعر عاد وثمود، لطول الدهر والأمد البعيد بينهم وبين اللسان العربي(65) ثم تحدث عن أولية الشعر عند العرب في الجاهلية، وصحح بضعة منه للعَنبر بن عمرو، وسعد ومالك ابني زيد مَناة، ودُوَيد بن زيد، وأعْصُر بن سعد؛ والمستوغر بن ربيعة وزهير بن جَناب الكلبي، وقبلهم كان جَذيمة الأبرش.. ثم بيَّن ريادة المهلهل بن ربيعة التغلبي في تقصيد القصائد(66).

ومن بعدُ؛ وضع الجاهليين في عشر طبقات؛ وأدخل فيهم بعض المخضرمين؛ تبعاً لمنهج تكامل المقاييس، ثم وضع الإسلاميين في طبقات عشر أُخر، وأدخل فيهم أيضاً بعض المخضرمين.. طبقاً

لمنهجه، ليصبح الزمن مفهوماً نقدياً معرفياً، فضلاً مفهومه التاريخي. وقد يكون المقياس الزماني مختلاً في بعض الأحيان.. فعلى سبيل المثال رأينا أوس بن حجر في الطبقة الثانية من الجاهليين، على الرغم من سبقه التاريخي للنابغة وزهير والأعشى وكلهم في الطبقة الأولى بعد امرئ القيس..(67) بيد أن هذا لم يلغ الفكرة النقدية للزمن التاريخي؛ بل عززها بالزمن المعرفي.

ثم جاء الإمام أبو حاتم السجستاني: سهل بن محمد بن عثمان (160-250هـ/ 776-864م) فألّف كتابه (المعمرون والوصايا) فجمع شعراً على منهج غير معروف قبله في أغراض الشعر الجاهلي (68) واختاره للطاعنين في السن وما يلقونه في عمرهم المديد، وقد شفّ الكبر أجسامهم، وذهب الضَّعف بأحلامهم ثم خصّ به المعمرين في العصر الجاهلي غالباً وبعض المعمرين من صدر الإسلام ممن زادت أعمارهم على مئة سنة، وربما عشرين ومئة، فكان كتاب تراجم يدور على الزمن التاريخي، وكتاب معارف في آن معاً.

وإذا كان كتاب أبي حاتم لم يحوِ المعمرين كلهم فإنه يظل ذا قيمة تاريخية كبرى في اتجاهات عدة؛ منها فيما نشير إليه من أسبقيته في التأليف في هذا النمط الفريد المستند فقط إلى عنصر الزمن التاريخي، الممثل بطول العمر المديد للشخص؛ - وطول عمره كاف ليضعه أبو حاتم في مُصنَّفه - ولكنه عنصر غير معزول عن الزمن المعرفي.

أما في القسم الثاني (الوصايا) وإن اعتمدت على كبار السن غالباً ومن حنكتهم الأيام والليالي فلم يكن عمله مبتكراً كما في (المعمرين). فهو مسبوق بوصايا للأصمعي (ت 216هـ/ 831م) في كتابه (تاريخ ملوك العرب الأولين) (69).

وكان من منهجه إذا ذكر الرجل المعمر أن يتبعه بالأقاويل والأشعار التي تؤيد مذهبه؛ ومن هذا ما ذكره عن المُعافر بن يَعْفُر بن مُرّ الذي كان بعد لقمان، وسَطيح وزاد عمره على ثلاثين قرناً فلما حضره الموت "حفروا له حفيرة، وبنوا له بيته، (يعني قبره) فأخذ صخرة فكتب فيها:

أنا المُعافر بن يَعْفُر بن مُرْ ولست من ذي يَمَن بِقُرْ

لكنني مُضَريٌ حُرٌ

يقول: لست منهم ذا أصل، يقول: أنا يماني الدار. وأنشد لطرفة:

فتناهيتُ وقد صابت بقُرْ

فوجد في زمن سليمان بن داود فكشف عنه فوجد فيها (في الحفيرة) ووجد عنده الكتاب"(70).

ولسنا - الآن - في صدد توثيق الخبر؛ وإنما في صدد الفكرة التي بُني عليها الكتاب فهي فكرة زمانية خالصة، فالوصايا صدرت عمن حنكتهم التجارب وخبروا الزمن طويلاً.

وفي صميم حركة رواية الشعر وتدوينه انبثقت فكرة زمانية نقدية أخرى؛ فكل قديم مكرم مقدم؛ وكل محدث ساقط مرذول.. ولهذا كان التقدم الزمني كافياً عند أبي عمرو بن العلاء (70-154هـ/

689-770م) - مثلاً - ليقدم الشاعر ولو كان المتأخر أجود شعراً من سابقه، وكانت عامة أخباره من أعراب أدركوا الجاهلية..(71).. فالزمن القديم خيار الأزمان لقدمه تاريخياً قبل تقدمه الفني.

ثم غدت فكرة القديم والجديد فكرة زمانية فنية نقدية في أذهان الأدباء يختلفون حولها؛ حتى جاء ابن قتيبة (213-276هـ/ 828-889م) فقدم حلاً منطقياً لها في كتابه (الشعر والشعراء) فقال: "ولم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن، ولا خصَّ به قوماً دون قوم؛ بل جعل ذلك مشتركاً مقسوماً بين عباده في كل دهر؛ وجعل كل قديمٍ حديثاً في عصره، وكلَّ شرَف خارجيةً في أوله. فقد كان جرير والفرزدق والأخطل وأمثالهم يُعَدُّون مُحْدَثِين. وكان أبو عمرو بن العلاء يقول: لقد كثر هذا المحدث وحسن حتى لقد هَمَمْتُ بروايته.

ثم صار هؤلاء قدماء عندنا ببعد العهد منهم، وكذلك يكون من بَعْدَهم لمن بَعْدَنا كالخُرَيْمي والعَتَّابي والحسن بن هانئ وأشباههم.

فكل مَنْ أتى بحسن من قول أو فعل ذكرناه له، وأثنينا به عليه، ولم يَضَعْهُ عندنا تأخر قائله أو فاعله، ولا حداثة سِنّه، كما أن الرديء إذا ورد علينا للمتقدم أو الشريف لم يرفعه عندنا شرف صاحبه ولا تقدمه"(72).

إذاً؛ وجدنا ابن قتيبة يلغي المقياس الزماني في تفضيل الشعراء بعضهم على بعض؛ وقد سبق له القول: "ولم أسلك فيما ذكرته من شعر كل شاعر مختاراً له سبيل مَنْ قلَّد، أو استحسن باستحسان غيره؛ ولا نظرتُ إلى المتقدم منهم بعين الجلالة لتقدمه، وإلى المتأخر منهم بعين الاحتقار لتأخره؛ بل نظرت بعين العدل على الفريقين، وأعطيت كُلاً حظه ووفرت عليه حقه"(73).

وأيّاً كان رأي ابن قتيبة وقيمته النقدية فإنه لم يلغ فكرة الزمنية في الشاهد النحوي الذي توقَّف فيه اللغويون عند الشاعر ابن هَرْمة، نحو (150هـ/ 776م).

وهذا يعني أن صحة اللغة ونقاءها مرتبطة بفكرة الزمان التاريخي والمعرفي والاجتماعي.. مما أعطى الزمان قيمته الكبرى، وأبقى على ماهيتها في الشاهد الشعري القديم، ومن ثم الشعر القديم كله لأنه يمثل ذروة النقاء اللغوي العربي قبل أن تنحرف ألسنة القوم ولغتهم ويدخلها لَحْنٌ كثير.. وهذا كله أكدته دراسات النقّاد والأدباء ممن جاء بعد ابن قتيبة، وأفادت منه ومن غيره كابن رشيق في كتابه (العمدة)(74).

ونكتفي من القديم بهذا، لنقول: إن الزمن فرض ذاته بقوة على ذهن النقّاد والأدباء واللغويين والمؤرخين والمفكرين.. وما زالت له هذه القوة المهيمنة حتى الساعة..

وفي ضوء ما تقدم نرى أن فكرة الزمن ذاتها - وإن اتجهت إلى المعاصرة أو الحداثة - ما زالت أكثر اتصالاً بالزمن المعرفي الاجتماعي التاريخي.. لأنه يضم حجماً عظيماً من الخبرات والمعارف.. لم يصل إليه العصر المتأخر على عظمة ما أنتجه من معرفة وخبرات نتيجة للتطور السريع والمذهل في أنواع النشاط الإنساني كافة..

ولذلك كله تظل فكرة الأصالة والمعاصرة فكرة زمانية توجه الكثير من الدراسات الإنسانية والنقدية والأدبية والفكرية.. ولعلّ هذه الفكرة هي التي قادت إلى إنتاج عدد من الدراسات الحديثة عن التراث القديم عامة والجاهلية خاصة.

فالزمن من جهة الفن أو الأدب أو النقد يحمل معنى آخر يتباين من معنى الظاهرة الزمنية الفيزيائية.. فالزمان يمضي ولكنه يصبح ذا خصائص فيما يجري فيه منذ الأزل وإلى الأبد.. فالزمن المطلق الحقيقي ينساب تلقائياً دون أن يرتبط بشيء آخر، ولذلك يتصف بالديمومة والثبات في الجوهر، أما الزمن المتحول فهو الذي يتصف بالخصائص سواء أكان فيزيائياً كالليل والنهار، والأسبوع والشهر.. أم كان من نوع آخر كالزمن الاجتماعي والطبيعي.. والخطي.. الكائن في سياق الزمن الموضوعي..

ولهذا فإذا وقع شيئان اثنان في زمن واحد قيل عنهما متزامنان.. وقد يكون سير أحدهما أبطأ من الآخر..

ولو سافرنا إلى الزمن القديم مرة أخرى لنتوقف عند أبي العلاء المعري أحمد بن عبد الله بن سليمان التوخي (363-449هـ/ 973-1057م) لوجدنا له تصانيف كثيرة تحمل كثيراً من الأبعاد الزمانية.. وربما لم نجد تآليف أخرى تزامنت معها؛ وشاكلتها على هذا النمط من التصور الزمني، ونخص منها (رسالة الغفران) (75).

فرسالة الغفران تحمل أبعاداً زمنية متعددة حين تنتقل من الأزل إلى الأبد على جناح الزمن الذهني المتخيّل.. وترسم ذلك كله في إطار أبعاد مكانية وفكرية وذاتية.. تتجول في أزمان الشعراء والأدباء الماضي ثم الحاضر.. فالزمان يعبر المكان والذات إلى التاريخ (الماضي) ويتحرك به نحو المستقبل.. أي أن المعري كان يستجلب أحد الشعراء من الماضي، أو ابن القارح من الحاضر بتاريخه كله، ثم يمضي بأي منهما إلى الآخرة؛ فإما الجنة وإما النار؛ ليقيم حواراً معه يبين فيه سبب وصوله إلى هذا المكان أو ذاك.. وبهذا يصبح للأبدية معنى يتفق مع أفعال الأزلية؛ وهذا ما عرف بالزمان الخطي في الديانات السماوية فالإنسان يعيش بين بداية العالم (بداية الزمان – الأزل) ونهاية العالم (نهاية الزمن – الأبدية)..

وعلى الرغم من هذا المقياس الزماني الذي استخدمه المعري في (رسالة الغفران) فإنه ما أدخل أحداً من أشخاص رسالته في الجنة أو النار إلا بمشيئة الله.. فضلاً عن أعماله وأقواله التي قام بها في الزمان الأزلي (الدنيا).

وفي ضوء ذلك كان الزمن لديه زمناً مدروساً ودقيقاً؛ ولم يكن نهباً للفوضى أو نهباً للمصادفات الزمانية التي يسندها بعض الباحثين إلى الكون أو الطبيعة.. وبمعنى آخر كان زمان (رسالة الغفران) زماناً ذهنياً متخيلاً مبنياً على افتراضات دينية وسلوكية لحاضر الشخصيات وتاريخها.. ولهذا أصبح الماضي تاريخاً حياً في الزمن المستقبلي الافتراضي المتخيّل المدروس بعناية من قبله.. وهذا عينه ما يقوم عليه الزمن في القصة أو المسرحية في عالم اليوم.. مما يجعلنا نقول: إن أبا

العلاء كان سبّاقاً لمفهوم التنبؤ الزمني الاستقبالي الذي شهدته آداب الغرب وفلسفاتها..

وقد يقول قائل: إن الزمن لا رجعة فيه؛ ولا يمكن لأحداثه أن تعود كما هي..

ونقـول: لا شـكّ في أن الزمان ينساب إلى المطلق وإن انتهت حياة الأشخاص بالموت ولكن أحدنـا قـد يعيد بذاكرته؛ أو بشريط مسجل - كما يحدث اليوم - كثيراً من أحداث الزمن الماضي.. ويعيد بناءها وفق زمن ذهني متخيّل.. وهذا ما فعله أبو العلاء وسبق إليه.. ونحن نتحرك في الزمن الماضي إذا استحضرنا أحداثه وذكرياته..

ومـن هـنا سـافر أبو العلاء إلى الوراء وجلب من الماضي أحداث رسالته أو لنقل قصته أو مسرحيته، ومضى فيها إلى الأمام إلى المستقبل.. فكان عمله الفنيّ عملاً إبداعياً لا نظير له.. إلا في قصة الإسراء والمعراج التي وردت في القرآن الكريم(76).

فعملـه الفني ليس مجرّد خيال إبداعي قصصـي أو مسرحي؛ ولكنه اختراق بديع لأنواع الزمان؛ ولأحداثـه.. سافر في الزمن القديم ليسأل عن مدى تأثيره في الزمان الحاضر والمستقبل.. إنه وثبة ذاتية زمانية خيالية ذهنية مبدعة؛ تتجاوز الحركة الفيزيائية والتاريخية للزمن.. وهذه الوثبة الزمانية التي دلّت على وعي أبي العلاء للعالم اللامتناهي قدّمت مستوى أعلى من الكتابة في مفهوم الزمن..

ولا شيء أدلٍ على ذلك كله من إدخال أبي العلاء النابغتين في الجنة وقدر رجعا شابين يسيران معاً ويتحادثان "كلّ واحد منهما على باب قصرٍ من درّ، قد أعفي من البؤس والضُرّ.

فيسـلم عليهما ويقول: من أنتما - رحمكما الله؛ وقد فعل -؟ فيقولان: نحن النابغتان: نابغة بني جَعْـدة، ونابغـة بني ذبيان. فيقول - ثبت الله وطأته -: أما نابغة بني جعدة فقد استوجب ما هو فيه بالحنيفـية؛ وأما أنت يا أبا أُمامة: فما أدري ما هيّأنك - أي جَهتُك - فيقول الذبياني: إني كنت مقراً بـالله، وحججـت البيـت في الجاهلية". ثم أنشد لـه أبياتاً من داليّته المعلقة تثبت قوله، ثم قال على لسـانه: "ولم أدرك النبي (ﷺ) فتقوم الحجة عليّ بخلافه. وإن الله تقدّست أسماؤه - عز ملكاً وجلّ - يغفر ما عظم بما قلّ"(77).

فالزمـن الأثـيري الذي ذهب إليه هو زمن الأبديّة المبني على الزمن الذهني المعرفي المتخيل عند أبي العلاء المعري.. وهو تصور يختلف عن تصور الجاحظ عمرو بن بحر بن محبوب (163 -255هــ/ 780-869) (78) للزمـن كما هو عليه في كتاب (البخلاء).. إذ أصبح وجود الإنسان وجـوداً تاريخياً اجتماعياً يعبر عن جملة من العادات والقيم التي يؤمن بها مجتمع من المجتمعات أو فـرد مـا.. ولا ريب في أن رؤية الجاحظ لم تكن رؤية سكونية للزمن الاجتماعي.. ولا سيّما حين أسرف في تصويره الساخر للبخل والبخلاء..

ومـن هـنا اختلف الحدث الزمني عنده عمّا نجده عند المؤرخ الطبيعي.. ومن ثم لم يعد زمناً فيزيائـياً.. فقـد غـدا بُعْداً يُفَسَّر في ضوئه جملة من الإيحاءات والدلالات.. على اختلاف قصص الـبخلاء بـالحجم طولاً وقصراً (79)، إذ فيها الحكاية والأقصوصة والقصة؛ كما هو مفهومها عند

المحدثيــن اليوم، فضلاً عن الخواطر الطريفة القائمة على المواقف المضحكة والساخرة التي خبرها بثقافته وساق بعضها بأسانيدها كقوله: "حدثني محمد بن حسان الأسود؛ قال: أخبرني زكريا القطان؛ قــال: كــان للغزّال قطعة أرض قُدّام حانوتي. فأكرى نصفها من سمّاك، يسقط عنه ما استطاع من مؤنة الكراء.

قال: وكان الغزال أعجوبة في البخل، وكان يجيء من منزله ومعه رغيف في كمه؛ فكان أكثر دهــره يأكله بلا أدم، فإذا أعيا عليه الأمر أخذ من ساكنه جُوافة بحبّة، وأثبت عليها فلْساً في حسابه. فإذا أراد أن يتغدى أخذ الجوافة فمسحها على وجه الرغيف، ثم عضّ عليه. وربما فتح بطن الجوافة فبطّن جنبيها وبطنها باللقمة بعد اللقمة. فإذا خاف خاف أن يُنهكها ذلك، وينضم بطنُها طلب من ذلك السمّاك شيئاً من ملح السمك.. فحشا جوفها لينفخها، وليُوهم أن هذا هو ملحها الذي مُلّحت به. ولربما غلبــته شهوته فكدم طرف أنفها، وأخذ من طرف الأرنبة ما يُسيغ به لقمته. وكان ذلك منه لا يكون إلا فــي آخــرها لقمة؛ ليطيّب فمه بها، ثم يضعها في ناحية. فإذا اشترى من امرأة غَزْلاً أدخل تلك الجُوافة في ثمن الغزل – من طريق إدخال العُروض – وحسبها عليها بفلْس؛ فيسترجع رأس المال، ويفضل الأدم"(80).

ونحــن لن نتوقف عند إبداع الجاحظ في القصة ونسجها نسجاً فنياً شائقاً ومحكماً على أحسن ما تكــون الأقصوصـــة الـــيوم.. وإنما نشير إلى أن هذه الأقاصيص الواقعية قد امتلكت عناصر البنية القصصــية كلهــا بمــا فــيها عنصر الزمان.. فقد رجع إلى الوراء (الماضي) وفق أسلوب السرد والتداعي (قال، وكان.. وكان.. فكان..) ثم استعمل الأفعال التي تدل على المضي ليفيد ثبات الحدث ووقوعــه فــي لحظـــة مــا من الزمن التاريخي.. ليوم من أيّام الغزّال البخيل.. ولكنه زمن مملوء بالإيحــاءات النفســية والاجتماعــية، والفنية المثيرة.. إنه زمن قصصي سبق به الجاحظ ما يزعمه الغــرب اليوم من أسبقية في بناء الفن القصصي.. وما صدق. إنه زمن فني متدرج يقوم على ترتيب الحــوادث التــي توصــل إلى الهدف منها؛ ويحمل مفارقة لطيفة ساخرة إن لم تكن بشعة من موقف البخيل والبخل.. وحين حاول أن يظهر هذا الهدف كان يقف عند الأشياء المادية التي تحقق لـــه ذلك (المكــان بأبعــاده الثلاثة، والسمك والملح والجُوافة والرغيف، والغزل..) ثم يصوّر بشكل مضحك كيفية قضم البخيل لطرف الجُوافة.. نتيجة غلبة الشهوة عليه، ولكن بخله يمنعه من أن يتجاوز ذلك.. فالأشياء التي تتخذ أشكالاً مكانية في زمن ما أصبحت تمثل نمطاً من القيم التي يؤمن بها هذا البخيل ولا يتزحزح عنها.. ومن ثم يغدو جزءاً من مجتمع ما تسود فيه جملة من السلوكيات.. ذلك هو فهْم الجــاحظ لكيــنونة الزمــن الاجتماعي الواقعي.. وهو الذي أشار إلى انتصار الإنسان على التناهي والفناء بالآثار التي تركها، ومنها المعابد والنقوش.. وغير ذلك(81).

هكــذا كانت إشاراتنا إلى الدراسات التي تناولت الزمن والأزل والدهر سريعة مجتزأة، ولم تُغْن بالإحاطة بها.. لأنها ترغب في بيان قيمة الزمن وأثره في الإنجازات المعرفية؛ وبيان مدى ما قدّمته لديوان العرب.. فالإحاطة بالمؤلفات التي تناولت الزمان لا يمكن أن تستوعبه صفحات.. فهي بحاجة

إلى استقصاء دقيق يفيد من حضارة العرب القدماء في بابل وآشور وماري وإيبلا.. والبحرين والفاو وسيناء وينفتح على العصور التالية؛ ليُحيط بها كاملة ابتداء من أول كتاب ألف في (الأزمنة وتلبية الجاهلية) لقطرب سنة (ت 206هـ)، ومروراً بالفصول لتي خصصت للزمان في بعض الكتب الأخرى كالمخصص والعقد الفريد وأدب لكاتب ونهاية الأرب وصبح الأعشى.. وبالإشارات الأخرى الكثيرة إلى الزمن عند عدد من الكتّاب كأبي فيد السدوسي (ت 200هـ) (82) والأصمعي (ت 216هـ) وابن الأعرابي (ت 232هـ) والمبرد (ت 285هـ) وأبي حنيفة الدينوري (ت 282 هـ) وابن دريد (ت 321هـ) وابن النديم (ت 438هـ).. وغير ذلك حتى العصر الحديث.. وهي إذ تقوم بذلك لا تنقطع عن فلسفة الزمان عند الأمم الأخرى القديمة والحديثة؛ غرباً وشرقاً.

ولا يسع الباحث في هذا المقام إلاّ أن يذكر بأن الدراسات الفكرية والفلسفية واللغوية والتاريخية قد اتجهت إلى فلسفة الزمان ودلالته اللغوية، وتطورها الفكري وتحولاته إلى حد كبير وهام، فضلاً عن أنها ألمّت بجوانب عديدة من الزمن الميقاتي التاريخي.. كما أنها عالجت الزمن الذهني المجرد غير المنقطع عن الزمن الوجودي والممثل بالدهر/ الكون في إطار من الرؤية الذاتية والفردية المبدعة التي سبقت كثيراً مما لدى الغرب اليوم.

وطالما افترقت هذه الدراسات عن الدراسات النقدية والأدبية التي جعلت الشعر خاصة والأدب عامة مادة أصلية لها.. فالدراسات الأدبية للشعر الجاهلي مثلاً تتعلق كثيراً بالزمن الذاتي النفسي؛ والواقعي التاريخي الميقاتي؛ والوجودي الكوني؛ والزمن المطلق.. المعبر عن الخلود.. وبالزمن المعرفي والمجسّد للثقافة بكل اتجاهاتها.. وبالزمن الطبيعي المرتبط بالمكان؛ ومنه الأطلال..

وأخيراً؛ نقول: اتجهنا إلى العديد من الدراسات النقدية والأدبية التي ارتبطت بالشعر، وهي الأهم عندنا.. لأنها دخلت إلى تحليل الزمن من وجهة نظر فنية أدبية لتجعله عنصراً من عناصر العمل الفني؛ وحولته إلى شكل ذاتي؛ قبل أن يكون شكلاً موضوعياً.. فهو يوحي بالفرح والأمل والسعادة.. أو يَشي بالقلق والاضطراب والحزن والخوف؛ في الوقت الذي يُعالج فيه فكرة من الأفكار.. إنه الزمن النفسي والمعرفي والميقاتي في آن واحد.. بينما ظلّ مفهوم الدهر في الفكر العربي القديم ومؤلفاته زمناً نسبياً متعلقاً بلحظات زمانية محددة؛ إذا استثنينا الشعر منه، علماً أن الدراسات القديمة لم تتفق على مفهوم واحد لذلك.

□

■ حواشي

(1)من أمثلة الكتب التي دارت حول فكرة الزمن: (الزمان والأزل - ولترستيس) و(الزمن - جين ليبرتي) و(جدلية الزمن - غاستون باشلار) و(الزمن في الأدب - هانز ميرهوف) وانظر تجليات الدهر العربي 241 وبعد والملل والنحل 181-182.

(2)ضم كتاب (فكرة الزمان عبر التاريخ) سبعة أبحاث عُرضت بسبعة فصول (تاريخ الزمان - وري بورتر) و(الأرض السابحة في الفضاء - ريشارد نوكس) و(من المزولة الشمسية إلى

الساعة الذريسة - كريس مورجان) و(زمان الجسم - إي. دابيلو. جي فيبس) و(الزمان المتحول - ايين نيكلسون) و(قياس الزمان الماضي - برايان جون) و(الزمان نهباً للفوضى - كولن ولسون).

(3)انظر طبقات فحول الشعراء 25-26- وكذلك أدرك الجاحظ فكرة الخلود في الكتابة؛ انظر الحيوان 47/1 و69 و72-75.

(4)انظر الحيوان 68/1-69 و 72-73 والعصر الجاهلي 112-118.

(5)شرح نهج البلاغة 173/1.

(6)انظر - مثلاً - المصدر نفسه 196/2-197.

(7)المصدر السابق 218/1.

(8)جمهرة رسائل العرب 49/3-50.

(9)انظر تاريخ الأدب العربي - بروكلمان 140/2.

(10)الأزمنة وتلبية الجاهلية 31.

(11)المصدر السابق 32.

(12)المصدر السابق 33.

(13)شرح ديوان لبيد 169 والمصدر السابق 33.

(14)الأزمنة وتلبية الجاهلية 37-38.

(15)انظر على سبيل المثال (الأيام والليالي والشهور؛ للفرّاء: ت 207هـ) و(الأيام والليالي؛ لابن السكيت: ت244هـ) و(الأزمنة والأنواء؛ لابن الأجدابي أبو إسحق إبراهيم بن إسماعيل: ت 470هـ/1077م).

(16)الأنواء في مواسم العرب 6.

(17)المصدر السابق 132.

(18)فكرة الزمان عبر التاريخ 8.

(19)الأزمنة والأمكنة ½-5.

(20)انظر المصدر السابق 267/2-268.

(21)شعر النابغة الجعدي 160-161 والمصدر السابق؛ مع اختلاف يسير في الرواية (269/2).

(22)الأزمنة والأمكنة 141/1 وانظر فيه - مثلاً - 144 - 153.

(23)انظر مثلاً: شرح ديوان الحماسة - المرزوقي - باب السير والنعاس 820 والحماسة للبحتري - باب فيما قيل في غلبة الزمان 115 واختلاف الليل والنهار 132 وانظر فيه 138 و 145 و 148و 152 فيما يحض البقاء والدهر.

(24)انظر مثلاً: الباب الأول (في ذكر الآي المنبهة من القرآن على نعم الله تعالى على خلقه في أثناء الليل والنهار).. وكيفية ربط ذلك بذكر (الأنواء وذكر معتقدات العرب فيها).. وقد حوى تسعة وعشرين فصلاً 20/1-136. أما الباب الثاني فقد ورد (في ذكر أسماء الزمان والمكان ومتى تسمى ظروفاً؛ ومعنى قول النحويين الزمان ظرف الأفعال) وفيه أربعة فصول 1-136-153.

(25)انظر الشعر والشعراء 76/1-77.

(26)انظر مثلاً: الإنصاف في مسائل الخلاف 1/ 237 وما ورد في الباب الثاني (للأزمنة والأمكنة) 136/1 وانظر أمثلة من ذلك في الكتاب لسيبويه 12/1؛ وفيه يقول: "وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى؛ ولما يكون ولم يقع وما هو كائن لم ينقطع. فأما بناء ما مضى فذهب وسمع ومكث وحُمِد، وأما ما لم يقع فإنه قولك آمراً: اذهَبْ واقْتُلْ واضرِب، ومخبراً: يَقتل ويضرب، ويُقتَل ويُضرب. وكذلك بناء ما لم ينقطع وهو كائن إذا أخبرت.

فهذه الأمثلة التي أخذت من لفظ أحداث الأسماء، ولها أبنية كثيرة ستُبيَّن إن شاء الله". وانظر فيه 84/1 وبعد.. وكتابنا (في جمالية الكلمة) 54-57و80. وأما ظرف الزمان الحقيقي فهو أوسع عند سيبويه من ظرف

المكان، وعدد ظروف الزمان أيضاً أكثر؛ فالزمان هو الناس؛ انظر الأزمنة والأمكنة 1/ 136 وهو الذي سبق إليه ابن المقفع، راجع حاشية (8).

(27)هو باب (معرفة ما في السماء والنجوم والأزمان والرياح) 85-97 من (أدب الكاتب)؛ وانظر مثلاً الكتب التالية:

1-العقد الفريد؛ لابن عبد ربه (ت328 هـ).

2-التلخيص في معرفة أسماء الأشياء؛ لأبي هلال العسكري (ت 395 هـ - 1004م).

3-صبح الأعشى في صناعة الإنشا؛ للقلقشندي.

4-نهاية الأرب في معرفة أخبار العرب؛ للنويري.

(28)فقه اللغة وسر العربية 351.

(29)المخصص مج2 سفر 62/9-63 وانظر أدب الكاتب 599.

(30)كتاب خلق الإنسان (لأبي محمد) 28-29، وانظر فيه 1-28؛

(31)الفروق في اللغة 263-264 وانظر فيه الباب السادس (110).

(32)انظر تاريخ الأدب العربي - بروكلمان 10/3 -11 ومقدمة سيرة ابن إسحق (يج).

(33)انظر سيرة ابن إسحق 1 و 10 وبعد.

(34)انظر على سبيل المثال الكتب التالية:

1-المغازي: للواقدي (ت 207 هـ).

2-فتوح الشام: للواقدي (ت 207 هـ).

3-النقائض: نقائض جرير والفرزدق، شرح أبي عبيدة معمر بن المثنى (ت 210 هـ).

4-فتوح البلدان: للبلاذري (ت 279هـ).

5-تاريخ الرسل والملوك للطبري؛ الموسوم بتاريخ الطبري (ت 310 هـ).

6-الكامل في التاريخ؛ لبن الأثير (ت 638 هـ).

(35)من الكتب التي صرحت بأسماء الزمان في عنواناتها:

1-أيام العرب؛ لأبي عبيدة معمر بن المثنى.

2-مروج الذهب في أخبار من ذهب؛ للمسعودي.

3-الآثار الباقية عن القرون الخالية للبيروني (ت 440 هـ).

4-آثار البلاد وأخبار العباد للقزويني (ت 680 هـ).

5-بدائع الزهور في وقائع الدهور؛ للحنفي محمد بن أحمد (ت 930 هـ).

(26)انظر مثلاً: الأنعام 29/6 والمؤمنون 33/23 و37.

(37)الجامع لأحكام القرآن 16-170-171 وانظر تجليات الدهر العربي 254-255.

(38-39) تأويل مختلف الحديث 208-209 وانظر تفصيل ذلك في بعض الكتب والأبحاث التي ناقشت ذلك مثل (الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم) للدكتور حسام الألوسي وبحث الدكتور إمام عبد الفتاح (الزمان في القرآن)، وبحث الأستاذ كاظم فتحي الراوي (ألفاظ الزمان بين اللغة والقرآن).

(40)انظر أسرار البلاغة 337-338.

(41و 42 و43)انظر لسان العرب (دهر) و(زمن).

(44)انظر الهوامل والشوامل - لمسكويه - 31.

(45 و46 و47)انظر التعريفات -140 و152 و21 و32 - على الترتيب وانظر فيه 110 و113 و119 و157.

(48 و49 و50 و51)انظر فكرة الزمان عبر التاريخ 18 و19 و25-28 و168 وبعد.

(52)انظر المصدر السابق 18-22.

(53 و54)انظر الملل والنحل 21 و30 على الترتيب.

(55 و56)فكرة الزمان عبر التاريخ 42.

(57 و58 و59)الملل والنحل - 39 و40 و41 وما

بعدا على الترتيب.

(60)انظر الملل والنحل 60 واللسان - رجا - وكتابنا قراءات في أدب 57 -62.

(61)انظر مقدمة ابن خلدون 470.

(62)اللمع للسراج أبو نصر 107.

(63)اللمع 367 وانظر طبقات الصوفية 206 وبعد.

(64)لعل من أحسن كتب التراجم الدالة على الزمان، كتاب ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان.

(65 و66 و67)انظر - على الترتيب - طبقات فحول الشعراء - المقدمة 11، - و26 و39 و 51 و97.

(68)انظر تاريخ الأدب العربي - بروكلمان - 2/ 159.

(69)انظر مقدمة (المعمرون والوصايا) ق - وتاريخ الأدب العربي - بروكلمان 150/2.

(70)المعمرون والوصايا 6.

(71)انظر الشعر والشعراء 62-63 و 74-76 ووفيات الأعيان 466/3 وتاريخ الأدب العربي - بروكلمان - 129/2.

(72) الشعر والشعراء 63.

(73)المصدر السابق 62.

(74)انظر - مثلاً - العمدة: باب ذكر الوقائع والأيام 199/2-220؛ وباب ذكر منازل القمر والأنواء 252/2-257.

(75)انظر الأعلام 157/1.

(76)انظر سورة الإسراء 1/17 وما بعدها والمعارج 4/70.

(77)رسالة الغفران 201-203.

(78)انظر الأعلام 74/5.

(79)انظر بعض الحكايات في البخلاء 37 و58 و 66 و142.

(80)البخلاء 120.

(81)انظر الحيوان 72/1-73 وراجع حاشية (3 و 4) مما تقدم.

(82)انظر تاريخ الأدب العربي (بروكلمان) 129/2 و150 و159.

□

■ المصادر والمراجع

1-الآثار الباقية من القرون الخالية - البيروني - طبعة مؤسسة الخانجي بمصر - د/ت.

2-آثار البلاد وأخبار العباد - القزويني - طبعة صادر - بيروت - د/ت.

3-أخبار الزمان ومن أباده الحدثان - المسعودي - دار الأندلس - بيروت - ط5/1983م.

4-أدب الكاتب - ابن قتيبة - حققه محمد الدالي - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط2 1996م.

5-الأزمنة والأمكنة - المرزوقي - دار الكتاب الإسلامي - القاهرة - د/ت.

6-الأزمنة والأنواء لابن الأجدابي - تحقيق د.عزة حسن - مطبعة دار سمير - دمشق - 1964 م.

7-الأزمنة وتلبية الجاهلية لقطرب - تحقيق حاتم الضامن - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط2 - 1985م.

8-أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني - تصحيح محمد رشيد رضا - دار المعرفة - بيروت - 1978م.

9-الأعلام للزركلي - دار العلم للملايين - بيروت - ط 7 -1986م.

10-ألفاظ الزمان بين اللغة والقرآن - كاظم فتحي الراوي - مجلة آداب المستنصرية - عدد 4 - سنة 1979م.

11-الإنصاف في مسائل الخلاف - أبو البركات

الأنباري – المكتبة التجارية الكبرى – القاهرة – مصر – ط4 – 1961م.

12-الأنواء في مواسم العرب – ابن قتيبة – دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد 1988م.

13-أيام العرب قبل الإسلام – لأبي عبيدة – جمع الدكتور عادل جاسم البياتي – عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية – بيروت – ط1 – 1987م.

14-الأيام والليالي والشهور – للفرّاء – تحقيق إبراهيم الإبياري – بيروت – ط2– 1980م.

15-البخلاء – للجاحظ – حققه طه الحاجري – دار المعارف بمصر – ط 6 – 1978م.

16-بدائع الزهور في وقائع الدهور – ابن إياس الحنفي – منشورات المكتبة العربية – مطبعة بغداد – د/ت.

17-تاريخ الأدب العربي – بروكلمان – نقله إلى العربية د. عبد الحليم النجار – دار المعارف بمصر – ط2 – 1969م.

18-تاريخ الرسل والملوك – المعروف بـ (تاريخ الطبري) – ابن جرير الطبري – تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم – دار المعارف بمصر – ط 4 – 1979م.

19-تاريخ ملوك العرب الأولين – المطبوع بعنوان (تاريخ العرب قبل الإسلام) – للأصمعي تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين – مطبعة المعارف – بغداد – 1959م.

20-تأويل مختلف الحديث – ابن قتيبة – دار الكتب العلمية – بيروت – ط1 – 1985م.

21-تجليات الدهر العربي – د. مسعود بوبو – مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق – مج76- الجزء 2 نيسان/ 2001م.

22-التلخيص في معرفة أسماء الأشياء – لأبي هلال العسكري – تحقيق د. عزة حسن – مجمع اللغة العربية بدمشق 1969م (طبعة مصورة عنها بدار صادر – بيروت – 1993م).

23-التعريفات – للشريف الجرجاني: علي بن محمد – تحقيق إبراهيم الإبياري – طبعة دار الكتاب العربي – بيروت – ط 3 – 1996م.

24-الجامع لأحكام القرآن – للقرطبي – دار الكتاب العربي – القاهرة – 1967م. (طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية).

25-جمهرة رسائل العرب – أحمد زكي صفوت – المكتبة العلمية – بيروت – لبنان – د/ت.

26-الحماسة – للبحتري – ضبطه وعلّق حواشيه كمال مصطفى – المكتبة التجارية الكبرى – القاهرة – ط 1– 1929م.

27-الحيوان – للجاحظ – تحقيق عبد السلام محمد هارون – نشر المجمع العلمي العربي الإسلامي – بيروت 1969م.

28-رسالة الغفران – للمعري – تحقيق بنت الشاطئ – دار المعارف بمصر – 1977م.

29-الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم – د. حسام الألوسي – مطبوعات المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت – ط 1 – 1980م.

30-الزمان في القرآن – د. إمام عبد الفتاح إمام – مجلة الثقافة العربية الليبية – عدد 4 سنة 3 – نيسان 1976م – ص 42 وما بعد.

31-الزمان والأزل – ولترستيس – ترجمة د. زكريا إبراهيم – مطبوعات المؤسسة الوطنية – بيروت/ ومؤسسة فرنكلين – نيويورك – 1967م.

32-الزمن – جين ليبرتي – تعريب الدكتور سيد رمضان هدارة – سلسلة كيف ولماذا – مطبوعات دار الشروق – بيروت القاهرة – د/ت.

33-الزمن عند الشعراء العرب قبل الإسلام – عبد

الإلـه الصائغ – دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد – 1976م.

34-الزمـن في الأدب – هانز ميرهوف – ترجمة د. أسـعد رزوق – مراجعة عوضي الوكيل – مطبعة سجل العرب – القاهرة / 1972م.

35-سـيرة ابن إسحاق – تحقيق محمد حميد الله – مطـبعة محمد الخامس – فاس – المغرب – 1976م.

36-السـيرة النبوية لابن هشام – تحقيق مصطفى السـقا ورفيقيه – دار إحياء التراث العربي – بيروت – د/ت.

37-شرح ديوان الحماسة – لأبي علي المرزوقي – نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون – مطبعة لجنة التأليف – القاهرة – ط 2 – 1967م.

38-شرح ديوان لبيد بن ربيعة – تحقيق د. إحسان عباس – الكويت – ط 2 – 1984م.

39-شـرح نهـج البلاغة – ابن أبي الحديد – دار الأندلس – بيروت – ط 3- 1983م.

40-شـعر الـنابغة الجعـدي – منشورات المكتب الإسلامي بدمشق – ط 1 –1964م.

41-الشـعر والشعراء – ابن قتيبة – تحقيق أحمد محمد شاكر – دار المعارف بمصر – ط2 – 1966م.

42-صـبح الأعشى في صناعة الإنشا – القلقشندي – وزارة الثقافة والإرشاد القومي – القاهرة – (نسـخة مصورة عن طبعة بولاق – مصر – 1913م).

43-صـحيح الـبخاري – لأبي عبد الله المشهور بالـبخاري – دار إحـياء الـتراث العربي – بيروت – د/ت.

44-طـبقات الصـوفية – للإمام أبي عبد الرحمن السُّلمي – تحقيق نور الدين شريبه دار الكتاب النفيس – حلب – سورية – ط 2 – 1986م.

45-طبقات فحول الشعراء – لابن سلام الجمحي – شرح محمود محمد شاكر – مطبعة المدني – القاهرة – 1974م.

46-العصـر الجاهلـي – الدكتور شوقي ضيف – دار المعارف بمصر – ط 7 – 1976م.

47-العقـد الفـريد – لبن عبد ربه – ضبطه أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الإبياري – مطبعة لجنة التأليف – القاهرة – 1965م.

48-العمـدة – لابـن رشيق – تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد – دار الجيل – بيروت – ط 4 – 1972م.

49-فتوح البلدان – للبلاذري – علّق عليه رضوان محمد رضوان – دار الكتب العلمية – بيروت – ط 10- 1989م.

50-فـتوح الشام – لأبي عبد الله الواقدي – مطبعة مصـطفى البابـي الحلبـي بمصر – ط 4- 1966م.

51-الفـروق فـي اللغة – لأبي هلال العسكري – منشـورات دار الأفـاق الجديدة – بيروت – لبنان – ط2- 1977م.

52-فقه اللغة وسر العربية – للثعالبي – دار الكتب العلمـية – بـيروت – لبنان – د/ت. (صورة عن الطبعة المصرية – 1341هـ/ 1923م).

53-فـي جمالية الكلمة – د. حسين جمعة – اتحاد الكتاب العرب – دمشق – 2002م.

54-قـراءات في أدب العصر الأموي – د. حسين جمعة – منشورات جامعة دمشق – 1992م.

55-فكرة الزمان عبر التاريخ – ترجمة فؤاد كامل – سلسلة عالم المعرفة – الكويت – عدد 159 -1992م.

56-الكـامل في التاريخ – ابن الأثير – دار صادر – دار بيروت – بيروت – 1965م.

57-الكـتاب – لسيبويه – تحقيق عبد السلام محمد هارون – عالم الكتب – بيروت – د/ت.

58-كـتاب خَلْـق الإنسان للأصمعي (ضمن الكنز

اللغـوي) تحقيق أوغست مغنر - بيروت - 1903م.

59-كتاب خَلق الإنسان - لثابت بن أبي ثابت - تحقيق عبد الستار أحمد فراج - مطبعة حكومة الكويت - طبعة ثانية مصورة - 1985م.

60-لسان العرب - لابن منظور - دار صادر - بيروت - 1955-1965م.

61-اللمع - لأبي نصر السراج - نشرة نيكلسون - لندن - 1916م.

62-المخصص - لابن سيده - تحقيق لجنة إحياء التراث العربي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - د/ت.

63-مروج الذهب ومعادن الجوهر - للمسعودي - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - مطبعة السعادة بمصر - ط 4 - 1964م.

64-المعمرون والوصايا - للسجستاني - تحقيق عبد المنعم عامر - دار إحياء الكتب العربية - لصاحبها عيسى البابي الحلبي - القاهرة - 1961م.

65-المغازي للواقدي - تحقيق الدكتور مارسدن جونس - عالم الكتب - بيروت - د/ت.

66-مقدمة ابن خلدون - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط 4- د/ت.

67-الملل والنحل للشهرستاني - تقديم وتعريف د. حسين جمعة - دار دانية - دمشق - وبيروت - ط1 - 1990م.

68-منهاج البلغاء وسراج الأدباء - حازم القرطاجني - تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة - دار الغرب الإسلامي - بيروت - ط 2- 1981م.

69-النقائض - لأبي عبيدة معمرة بن المثنى - اعتناء المستشرق الإنكليزي بيفان - دار صادر - بيروت - د/ت (صورة عن طبعة ليدن - 1905م).

70-نهاية الأرب في فنون الأدب - للنويري - تصحيح أحمد الزين - وزارة الثقافة والإرشاد القومي - القاهرة - د/ت.

71-النهاية في غريب الحديث والأثر - لابن الأثير الجزري - تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي - القاهرة - 1963م.

72-وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - لابن خلكان - تحقيق الدكتور إحسان عباس - دار صادر - بيروت - 1994م.

□□□

المجتمع و المرأة في شعر أبي العلاء المعري

جمانه طه(*)

يـروق للمـرء أن يصـحب شاعراً من الشعراء كالبحتري أو أبي تمام أو أبي الطيب المتنبـي، وقد تطرب لهؤلاء في ما جادت به قرائحهم من غزل أو وصف أو مديح أو رثـاء، ولكن صحبة أبي العلاء المعري فيها الكثير من المشقة والكثير من العنت، فأنت مع شاعر يجـوب الآفاق وهو قابع في معتزله، متوحد مع ذاته، ينتقل بك في هذا الوجود الفسيح الغامض، فيهتـك لـك الكثيف من أستاره والغامض من أسراره، فلا تدري أأنت في عالم الشعر أم في عالم الفكـر. وهذه لغته التي يحدثك بها، تعرفها المعاجم ويتكلم بها أرباب الأدب. تصغي إليها، فإذا هي لغـة مـتمردة مشاكسة، تحمل من قلق الفكر وحيرة النفس وتوجع الروح، ما يحملك على ألا تجد في الوجود سوى القلق والحيرة والتوجع.

•••

كـان أبو العلاء (أحمد بن عبد الله التنوخي)، واسعَ الثقافة جمَّ الإطلاع، شغوفاً بتقصي المعرفة وتتبـعِ ما أنتجته العقول من علم وفلسفة وشعر وحكمة. وكان لا يفتأ يصغي إلى ما شاع من أصول الديانات وحقائق الملل والنحل، واختلاف الفلاسفة. وكان لا يفتر عن التعرف إلى علم الفلك والنجوم وطبائع الحيوان، ووظائف الجماد، ما جلَّ منها وما دقَّ، وما خفي وما ظهر. وإلا لم يقل:

ما مـرَّ فـي هـذه الدنـيا بنو زمن إلا وعـندي مـن أخـبارهم طـرف

ولا عجـب في ذلك، فقد نشأ أبو العلاء في أسرة عريقة وفي كنف والد عُرف بالعلم والقضاء والـثراء. كمـا أنه عاش مع عصر كانت فيه المعارف والعلوم قد تشعبت مسالكها وتنوعت فنونها، واشتد النزاع بين أصحابها والمشتغلين بها.

وقـد دفعه طموحه العلمي إلى ترك المعرة وأهله فيها، وشدّ الرحال إلى بغداد لملاقاة العلماء،

* باحثة سورية.

وللاطلاع على ما حوته خزانة بيت الحكمة من كتب وعلوم.

وبالعراق رجالٌ قربهم شرف   هاجرت في حبهم رهطي وأشياعي

ولا ننسى الدور الذي لعبه الواقع الاجتماعي والثقافي في حياة أبي العلاء الفكرية، هذا الواقع الذي أخذ يتأثر بوطأة السياسة والحكم، ويشارك في توجيه مجرى الأحداث وتحديد سير الحياة العامة إلى حيث قدر لها في ذلك الزمان.

فالحوادث السياسية "التي تقلبت على حلب ومعرة النعمان منذ نشأة أبي العلاء حتى أيام شيخوخته، كانت سلسلة من الأهوال والفتن. فإلى منازعات الحكام والولاة والطامعين الفاطميين في الجنوب، كانت زحوف البيزنطيين قد استشرت في الشمال وباتت تهدد حلب وما حولها بعد استيلائهم على أنطاكية[1]"

وهذه الأجواء المضطربة، "التي تقترن عادة بتراخي المبادئ الأخلاقية واضطراب المعتقدات الدينية واستشراء الفساد، تركت آثاراً عميقة في نفس أبي العلاء، حيث يتجلى ذلك في شعره ونثره"[2]

وترى بنت الشاطئ أن النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، قد شهد بدء انهيار الدويلات الفتية التي قامت في أقطار الدولة العربية الإسلامية، وكان لها من القوة ما هيأ لها الظفر والاستقلال الذاتي، مع التبعية الرسمية لبغداد مركز الخلافة. كما كان لها دور واضح في النهوض بالأقاليم في ظل ما يشبه نظام الحكم المحلي.

وكان من الممكن لو أسعفت الظروف وقبلت سنة الحياة، أن تقوى الدولة الإسلامية بقوة أقطارها وهمة أمرائها، لكنّ ضعف السلطان المركزي ببغداد عجّل بانهيار هذه الدويلات القوية في الأطراف، حيث كان الأمراء ملزمين بالحرص على الارتباط الاسمي بخليفة المسلمين، احتفاظاً بالمظهر الديني لقيادة الجماهير المحكومة. فكانوا يلتمسون السند الشرعي لعروشهم بولاء جبري للخلافة، تدعيماً لسلطتهم الإقليمية وكسباً لطاعة المحكومين. فكل قائد يبلغ مبلغ القوة والنفوذ، يستطيع أن يخرج على الأمير إذا اشترى تأييد الخليفة. وكل مظهر من مظاهر الضعف في ولاة الأقاليم يعالجه الطامحون من جندهم ومواليهم، أو جيرانهم ومنافسيهم بضربة باترة يباركها الخليفة في بغداد.

كل هذا التخبط في الإدارة السياسية يستشري ويتفاقم، والشعوب بمعزل عن هذا كله أو بعضه، تسمع به أو تشهده ولا فرق عندها بين غالب أو مغلوب، ولا بين حاكم شرعي أو غير شرعي.

وقد شهد القرن الرابع بداية ترنح إمارات الأقاليم تحت وطأة التنافس والتقاطع ولطمات الدس والكيد، والعدو واقف بالمرصاد يتربص بها الدوائر، وإلا فما بال أبي الطيب المتنبي يجتاز الطريق

---

(1) *رسائل أبي العلاء، المقدمة. شرح د. تحقيق د. عبد الكريم خليفة*

(2) *المرجع نفسه، المقدمة.*

إلى إمارة الحمدانيين في حلب وهو يبصر هذا التفكك في الحكم والتفسخ في السياسة، فينشد:

لا أقتري بلداً إلا على غَرَرٍ ... ولا أمرُّ بخلقٍ غيرِ مضطغنِ

ولا أعاشرُ من أملاكهم ملكاً ... إلا أحقُّ بضرب الرأس من وثن[1]

امتد هذا التفكك وتعاظم في عصر أبي العلاء، فقلبُ الدولةِ في بغداد قد وهى وتصدع، وأصبحت مراكز الحكم مسرحاً للفتن والمؤامرات، وسوقاً للصفقات، وموطناً للدسائس والمؤامرات، إذ ضعف شأن القائمين بالأمر في بغداد، وتسلط الأتراك فأكثروا فيها الفساد، حتى صرخ أبو العلاء متبرماً متذمراً:

مُلَّ المُقام، فكلم أعاشرُ أمةً ... أمرتْ بغير صلاحها أمراؤها

ظلموا الرعيةَ واستجازوا كيدَها ... فعدَوْا مصالحَها وهم أجَراؤها

ويقال إنَّ الحاكمَ الفاطمي لما سمع أبيات المعري هذه، صاح: (لقد صدق، ولهذا نقتل بعضهم ونحبس بعضاً)[2].

وقد جلجلت في ذلك العصر أصوات بنحل دخيلة وملل طارئة، من مثنوية وحلولية وتناسخ وزندقة، وجبرية وقدرية، وسنية وشيعية، ومعتزلة وأشعرية، حتى تخفت الحقيقية، واختلت الموازين وتاهت القيم. فأصبح العاقل الحكيم في ذلك العصر يخاف أن يجأر أو يجهر برأيه أو بمعتقده، فهو مضطر إلى الصمت تارة، وإلى الهمس تارة أخرى، مخافة من أذى الحكام أو تألب العامة، أو عداء من تصيبهم لواذعُ أبي العلاء من جهلة المتفقهين، أو من أصحاب الفرق المتنفذين. أما الآراء الباطلة والمعتقدات المنحرفة فهي تصل إلى الأسماع بصوت جهير لا يخاف صاحبه القمع ولا يخشى الرقابة، يقول أبو العلاء:

إذا قلتُ المحالَ رفعتُ صوتي ... وإنْ قلتُ اليقينَ أطلتُ همسي

ويقول متعجباً في موضع آخر:

ما للمَيْن يَنْطِقُ بالتنادي ... وما للحق يهمسُ في السِّرار

وقد هاجم أبو العلاء في شعره الأفراد، وعاب سلوك أولئك الذين يتخذون المبادئ والعقيدة وسيلة للوصول إلى مكاسب شخصية. ولم يخف عليه، "أن هنالك فرقاً بين الموقف تجاه فلسفة هذه الحركات ومبادئها وبين الموقف تجاه القادة، أو المستغلين لهذه المبادئ والأفكار."[3]

---

[1] العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب، ص 170 أقتري: أتتبع- الغَرَر: التعرض للهلكة.
[2] زوبعة الدهور، مارون عبود د. ص 129
[3] رسائل أبي العلاء، المقدمة.

لهذا لا غرو أن يتأبى عليه هؤلاء الجهلة من المتفقهين، الذين يضللون العامة بجهلهم وقلة تبصرهم، ثم يفعلون بخلاف ما هم به يأمرون:

رويدك قد غررت وأنت حرٌ بصاحب حيلة يعظ النساءَ

يحرّمُ فيكمُ الصهباءَ صبحاً ويشربها على عَمْدٍ مساءَ

وكيف لا يعاديه أصحاب الفرق والنحل، وكل منهم ينافس الآخر ويسعى إلى التسلط على أفكار الشعب وامتلاك أكبر عدد ممكن من الأتباع والمريدين، حتى وقف هذا الشعب حائراً لا يهتدي إلى طريق ولا يسترشدُ إلى سبيل:

وجدتُ الناسَ في هَرْجٍ ومَرْجٍ غواةً بين معتزلٍ ومُرْجِي

أفي الدنيا لحاها اللهُ حقٌ فيُطلبَ في حنادسها بسُرْجِ[1]

وينظر أبو العلاء إلى أصحاب هذه الفرق، وتصل إلى أسماعه أنباء مناظراتهم ومجادلاتهم، فينكر حججهم الباطلة، وادعاءاتهم الواهية، ويأسف للحقيقة تضيع في أيدي العابثين والهازلين، فلا يتوانى عن السخرية بهم والإزراء عليهم، فيتمتم قائلاً:

وأعلمُ أنَّ ابن المعلم هازلٌ بأصحابه والباقلانيُّ أهزلُ

وكم من فقيهٍ خابطٍ في ضلالةٍ وحجتُه فيها الكتابُ المنزَّلُ

وابن المعلم هذا، هو محمد بن محمد الذي عاصره أبو العلاء ومات سنة 413هـ، وقد انتهت إليه رئاسة الشيعة في وقته. أمّا الباقلاني، فهو محمد بن الطيب المتوفى سنة 403هـ، وإليه انتهت رئاسة الأشاعرة في وقته.

لقد كان بعض الناس يرون في هذه الخصومات والمناظرات مظهراً من مظاهر التعددية الفكرية، ولونا من ألوان النشاط المعرفي الذي بدأ في القرن الثاني واستمر في تفاقمه إلى أيام أبي العلاء، كما يرون فيه إثباتاً لحرية الرأي وتنوع الثقافة في ظل الحكم الإسلامي المجيد. ولكن أبا العلاء لم يكن يركن إلى هذه الرؤية ولا يتسجيب إليها، بل كان يرى أن الشريعة الإسلامية السمحة، جاءت بما يقبله العقل ويقرُّ به المنطق. أما ما سوى ذلك، فهو ضرب من ضروب التفسخ العقائدي، ونزعة من نزعات النفس التي تقودها الأهواء إلى التحكم والتسلط، بغية البحث عن المكاسب الدنيوية الفانية والإعراض عن الأصول الشرعية الموصولة إلى الأخرى الباقية.

وها هو ذا يفصح عن ذلك بكل جرأة وصراحة، قائلاً:

---

[1] لزوم ما لا يلزم، للمعري: شرح نديم عدي 342/1 وعلى هذه الطبعة اعتمدنا في رواية الأشعار التي وردت في هذا البحث.

تستروا بأمورٍ في ديانتهم ... وإنما دينُهم دينُ الزنادقِ

نُكذّبُ العقلَ في تصديق كاذبهم ... والعقلُ أولى بإكرام وتصديقِ

وفي موضع آخر من لزومياته، يعود إلى أهمية تحكيم العقل في نبذ ما يشيع في الناس من آراء هذه الفرق وتشدقات هذه المذاهب. فهو لا يوارب ولا يجامل، بل يصرح بأسماء هذه الفرق وبأسماء أصحابها، كما ينبغي لصاحب الرأي الحر والعقل المستنير والمثقف الذي سيحفظ له أنه كان شاهداً أميناً على عصره، لا ينقاد كما تنقاد العامة، ولا يُسام كما تُسام الدهماء، فيقول:

يرتجي الناسُ أن يقوم إمامٌ ... ناطقٌ في الكتيبة الخرساءِ

كذبَ الظنُّ لا إمامَ سوى العقل ... مشيراً في صبحه والمساءِ

فإذا ما أطعتَه جلب الرحمةَ ... عند المسير والإرساء

إنما هذه المذاهبُ أسبابٌ ... لجرِّ الدنيا إلى الرؤساءِ

وأيضاً حمل أبو العلاء على بعض الفرق الصوفية، التي حادت عن الينابيع النقية للتصوف، وسرت في صفوفها أشكالٌ من الرقص والاهتزاز؛ وليس ذلك من الدين في شيء.

يقول فيهم:

أرى جيلَ التصوف شرَّ جيلٍ ... فقل لهمُ وأهوِن بالحلولِ

أقالَ الله حين عبدتموه ... كلوا أكلَ البهائم وارقصوا لي

بهذه البصيرة النافذة وبهذا الفكر المتفتح، يدرك أبو العلاء أنَّ المذاهب لم تنجم عن خلاف في العقيدة أو تنوع في الرأي، وإنما نجمت لأبعاد سياسية ونوازع دنيوية، الغرض منها تقويةُ السلطان وخدمةُ أصحاب الصولجان.

•••

عندما نظم أبو العلاء شعره وكتب نثره في رسائله المختلفة، لم يقتصر في كتاباته على النقد السياسي والخلقي والاجتماعي، وإنما تجاوز ذلك إلى تصوير المثل الإنسانية العليا. فخاض في معظم ميادين الفكر، وتحدث في الإيمان والملائكة والرسل والشرائع والمذاهب والتقوى والعقل والمجتمع والطبيعة البشرية والسياسة والإدارة. وكانت له آراؤه الخاصة برجل الدين وبالعامة والمرأة والزواج والنسل والزهد والجسد والروح.

وأغلب الظن أن التنسك والابتعاد عن مباهج الحياة أعطيا أبا العلاء، صفاء في الرؤية وعمقاً في التفكير.

عرفت صروفه، فألزمت منها ... على سن ابن تجربة مسن

وقد عبر عن اختياره الواسع للحياة:

خبرتُ البرايا والتصعلكَ والغنى ... وخفضَ الحشايا والوجيفَ مع السفر

ولا سيما أنه تنسك بعد بلوغه سن الأربعين، كما يقول:

تنسكتُ بعد الأربعين ضرورةً ... ولم يبقَ إلا أن تقومَ الصوارخُ

كان أبو العلاء يدعو إلى الخير ويحض على إصلاح النفوس والصدق في القول والعمل، ويكره النفاق والزيف والتظاهر. ويرى أن من يتصف بهذه الصفات هو ضعيف جبان، يستر عجزه عن الجهر بالحقيقة والجرأة عليها بالنفاق والمواربة وإن أحوجه ذلك إلى الحلف الكاذب واليمين الغموس:

أمسى النفاقُ دروعاً يُستجَنُّ بها ... من الأذى، ويُقوي سردَها الحَلِفُ

إذ لا تظهر آفة النفاق إلا في مجتمع التوت فيه أعناق القوانين وتهتكت أستار الشرائع والسنن، وسيطرت الرهبة على أفراده من حاكم ظالم أو نظام جائر.

لكنه مع هذا يجد العذر للناس في النفاق الاجتماعي، لأن الضرورات تبيح المحظورات، فالإنسان محكوم بأحد خيارين، إما رفقة منافق أو وحدة مميتة:

تخير. فإما وحدة مثل ميتة ... وإما جليس، في الحياة منافق

حتى إنه، برغم اعتزاله الحياة الاجتماعية، يجد نفسه في بعض الظروف مضطراً لاتخاذ مواقف مناقضة لأسلوبه في الحياة، فيقول:

لولا الحوادث لم أركن إلى أحد ... من الأنام، ولم أخلد إلى وطن

على أن ما كان ينكره أبو العلاء أشد الإنكار، أن معظم الناس قد حسبوا التدين مجرد عبادات جسدية وحركات بدنية، إذا أداها المرء فقد التزم بطاعة الله وحظي برضوانه، وهو غافل عن أن الغرض من هذه العبادات، ليس تكبيد الجسد ألواناً من التعب والنصب، وإنما هو السمو بالروح والارتقاء بالنفس والصفاء في العمل والإقبال على الخير:

ما الخير صوم يذوب الصائمون له ... ولا صلاة، ولا صوف على جسد

وإنما هو ترك الشر مطرّحاً ... ونفضك الصدر من غل ومن حسد

ويقول في الفصول والغايات: "صوم النية أفضل من الصيام لأن الجوارح تتبع القلب، وربما

صامت اليد وأفطر اللسان"[1].

وفي موضع آخر من اللزوميات يؤكد هذا المعنى، ويبين أن الحكمة المرجوة تكمن في لجم النفس عن أطماعها المادية، وكفها عن أهوائها الدنيوية:

سبح وصل وطف بمكة زائراً ... سبعين لا سبعاً فلست بناسك

جهل الديانة من إذا عرضت له ... أطماعه، لم يلف بالمتماسك

وانتصاراً لآرائه ومواقفه يطالعنا أبو العلاء في كثير من المواضع في لزومياته، بضرورة الأخذ بأسباب العلم والفهم، وتحكيم العقل في إدراك حقائق الأمور وتبصرها على الوجه الذي يسلح المرء بالقدرة على نبذ الجهل والخرافة والانحراف.

ويأخذ على عامة الشعب، كما يقول عمر فروخ، "جهلهم وانقيادهم للشعوذات العمياء والسخافات وتحركهم بلا روح عند قيامهم بواجباتهم الدينية. ويستشيط غضباً بصورة خاصة على الذين يستسلمون إلى الأباطيل والترهات وعلى الذين يستفيدون منها ويعيشون على حساب الشعب الساذج باسم السلطة أو الدين أو العلم[2]"

وتشتد ثورةُ شاعرنا وتعلو صيحاتُه، وهو يرى فئاتٍ من أصحاب العقول المريضة يضللها المنجمون ويزري بإنسانيتها المشعوذون. فيرسم لنا صورة منْ صور الجهل والغباء، تُظهِر بوضوح ما كان شائعاً في عصره من تضليل العامة والفتك بعقولهم، فيقول:

ينجّمون، وما يدرون لو سُئلوا ... عن البعوضة، أنّى منهمُ تقفُ

وذلك أن هؤلاء المنجمين، يوهمون العامة أنهم عارفون بأسرار النجوم وآثارها وهي البعيدة القصية، ومع ذلك فهم غافلون عن رؤية بعوضة صغيرة تحط بجناحيها على جزء من أجسامهم. وتتعاظم سخريته من الذين يلجؤون إلى التنجيم لمعرفة الغيب، ومن المنجمين الذين جعلوا التنجيم مهنةً للارتزاق ووسيلة لابتزاز الأموال. فهذه امرأة جاهلة، تمكن منها الجهل والحمق والاعتقاد بالتنجيم، وقد وضعت وليدها، دفعتها اللهفة وحبُّ هذا الوليد إلى أن تعرف قبلاً كم سيمتد به العمر.

فبالغ المنجم في مجاملته، وأخبر المرأة أن وليدها سيعيش مائة عام لعلها تفرح بذلك وتدفع إليه المال عن رضى واطمئنان، ولكنَّ قدَر الله كان سابقاً للكذب والتخرص والادعاء، فباغت الموت هذا الوليدَ ولم يتجاوز شهره الأول:

سألتْ منجّمَهَا عن الطفل الذي ... في المهد كم هو عائش من دهره

فأجابها مئةً، ليأخذ درهماً ... وأتى الحِمامُ وليدَها في شهرِه

---

[1] الفصول والغايات، للمعري، ص 390

[2] حكيم المعرة، لعمر فروخ، ص50 نقلاً عن "حديقة النسل في اللزوميات"، لالياس غالي.

ولا يدع المعري المرأةَ المنكوبة بوفاة وحيدها وشأنها، بل يستهجن حزنها ويتعجب من بكائها:

عجبتُ لأمٍ لما مات واحدُها بكت وساعدها ناسٌ يبكُونَهْ
هُمُ أسارى مناياهمْ فما لهمُ إذا أتاهمْ أسيرٌ لا يَفكُونَهْ

ولم تنجُ الدنيا ومن يعيش فيها من سخط أبي العلاء، بل إنه امتد حتى شمل آدم الذي يرى فيه المعري أصل البلية والشرور، ويرى في نسله البشري نسل زنى:

إذا ما ذكرنا آدماً وفعالَه وتزويجه ابنيه لبنتيه في الدنا
علمنا بأنَّ الخلق من أصل زنيَةٍ وأنَّ جميعَ الناسِ من عنصرِ الزنى

كما أنه لم يجعل طبقات المجتمع بمنجاة من نقده اللاذع، فنال من ((الأمراء لعدم جدارتهم وفسادهم، وشبههم بالسّلاّبين من الأعراب. ولم يخش مهاجمة طبقات العلماء الهامة بقسوة أكبر، واعتبرهم مسؤولين عن فساد المجتمع. فكان في نظره أغلب الفقهاء والنساك والدعاة مرائين وجهلة"[1].

وها هو ذا يهجو أحد المتدينين، فيقول:

بخيفة الله تعَبّدتنا وأنت عينُ الظالم اللاهي
تأمرُنا بالزهدِ في هذه الدنيا وما همُّك إلا هي

ويقول أيضاً:

توهمتَ يا مغرورُ أنك دَيِّنٌ عليَّ يمينُ الله ما لك دينُ
تسير إلى البيت الحرام تنسُّكاً ويشكوك جارٌ بائسٌ وخَدينُ

وهذا يبين أن أبا العلاء لا يفصل بين الدين والأخلاق، فهما في يقينه صنوان متلازمان فالدين أخلاق، والأخلاق دين، والمتدين الحقيقي هو الذي يتمتع بالخلق الحسن والتصرف السليم.

ولهذا يقول أيضاً:

هفت الحنيفةُ، والنصارى ما اهتدتْ ويهودُ حارت، والمجوسُ مضلَّلَهْ
اثنان أهلُ الأرضِ: ذو عقلٍ بلا دينٍ، وآخرُ دَيِّنٌ لا عقلَ لَهْ

وقد ثار المعري على الاستعباد الذي يفرضه الطغاة، مثل القانون والدولة والحاجة. فأخذ يعرِّض بسياسة الحكام الذين يفرضون على الرعية ضرائب ورسوماً، ولا يقدمون لها في المقابل

---
[1] حديقة النسل في اللزوميات، لالياس سعد غالي، ص50.

شيئاً:

وأرى ملوكاً لا تحوط رعية ... فعلام تؤخذ جزية ومكوسُ

لاعتقاده أنَّ الساسة في عصره، يصرّفون أمور الدولة والرعية بغير عقل وتفكير، فيقول فيهم:

يسوسون الأمورَ بغيرِ عقلٍ ... وينفذُ أمرُهم فيُقال ساسه

فأفٍّ من الحياة وأفٍّ مني ... ومن زمنٍ رياستُهُ خساسه

ويدعوهم إلى استخدام العقل في إدارة البلاد وسياستها، قائلاً لهم:

وإذا الرئاسة لم تُعَن بسياسةٍ ... عقليةٍ، خَطِئَ الصوابَ السائسُ

ومع ذلك لا يحصر أبو العلاء السوء في السياسة، فالسوء موجود في الحياة بكل أشكالها وتفاصيلها ما دام الإنسان يحيا على وجه البسيطة، وهذا ما جعله يفضل الجماد على الإنسان. فالجماد لا يظلم ولا يكذب، بينما الإنسان يفعل كلا الأمرين:

يخشُنُ مرأى لبني آدم ... وكلهم في الذوق لا يعذبُ

أفضلُ من أفضلهم صخرةٌ ... لا تظلمُ الناسَ ولا تكذب

يحذِّر المعري في شعره من الناس جميعهم، الأقارب والأباعد، ويحض على عدم الانخداع بمظاهر المودة، فيقول:

واحذر من الناس أدناهم وأبعدهم ... وإن لقوك بتبجيلٍ وترحابِ

وأيضاً:

فلا يغررك بِشْرٌ من صديق ... فإنَّ ضميره إحنٌ وخِبُّ[1]

فالعصا التي يتوكأ عليها أبرُّ به من صاحب له أو خليل:

عصا في يدِ الأعمى، يروم بها الهدى ... أبرُّ له من كل خلٍّ وصاحب

وبعد هذه الأقوال لا أظن أننا نستغرب فهمه لفظة الخلّ وتفسيره لها. فاللفظة في مفهومه ما هي إلا دليل على الاختلال في الود، حيث يقول:

والخلُّ، في لفظه، دليلٌ ... بانَ، في ودِّه، اختلالا

نظر المعري إلى الناس قاطبة نظرة سخرية لا شفقة فيها، تنم على العديد من خيباته الشخصية وإخفاقه في طموحاته. لكنها تثبت ذكاءه ونفاذه النفسي وإصابته في أحكامه الغنية مع ذلك

---

[1] الإحَن: الحقد والبغضاء. والخِبّ: المكر والخداع.

بالمعلومات الاجتماعية والتاريخية.

وفـي رأي الباحث الفرنسي هنري لاوست، أن أبا العلاء أراد بهذه السخرية أن ينبه الناس إلى واقع يعيشون فيه لعلهم يفيقون إلى أنفسهم، ويستدركون ما أوقعوا بأيديهم على حياتهم من شقاء.

وقد رأى هذا الباحث: (أن نقطة انطلاق فلسفة أبي العلاء إنما هي من الشعور العميق بالمرارة والتشـاؤم الأليم البادي، وقبل كل شيء إنه وليد الاعتقاد بفساد الطبيعة البشرية فساداً كلياً غير قابل للإصلاح.

وهو يعلل ذلك بغلبة الأهواء والمطامع والشهوات وعجز العقل عن كبحها. فحياة الإنسان التي هـي مسـخرة لقدر محتوم، وقد أفسدها هبوط الروح إلى الجسد الخبيث، وأذلتها الأهواء والمجتمع، تحمـل فـي ذاتهـا تناقضاً مأساوياً. فهي تصبو إلى البقاء والانفتاح، ولكنها لا تجد بعد سنين سوى الموت والعدم)[1].

لـذا ((آثـر المعري الفناء التام والعدم المطلق على الوجود والكينونة، لاقتران الحياة بالعذاب وامتزاجها بالشر وإقفارها من المسرات))[2].

وتمنى على الإنسان أن يبحث عن خلاصه، بعيداً عن أباطيل هذه الدنيا وعذاباتها، فيقول:

هـي العـذاب، فجـدُّوا فـي تـرحلكم   إلـى سـواها، وحلـوا الـدار إعذابـا

وبريشـة فـنان متشـائم يرسم المعري للدنيا، صورة يكتنفها الشر والألم والحزن ولا أثر فيها للسرور والبهجة:

دنـياك دارُ شـرورٍ لا سـرورَ بهـا   ولـيس يـدري أخوهـا كـيف يحـترسُ

إنّ مواقف المعري السلبية من الدنيا ما هي إلا محاولة للتخفيف من مشاعر الإحباط التي كانت تلازمه. ونوعٌ من الدفاع عن نفسه المقهورة بالإخفاق، لتعويض ما فاته مما حرمته الحياة من ملذات بسـبب عاهـته البصرية. فكان بهذا الشعر الناقم الناقد يبلسم أزمته النفسية ويصدُّ عن روحه برودة العزلة، وتجاهل الناس له وجحودهم لمكانته الفكرية. يقول:

لمـا رأيـتُ سـجايا العصـرِ تُرخِصُني   رددتُ قـدري إلـى صـبري فـأغلَى بـي

حـاول المعري من خلال شعره، أن ينشر مبادئ وقيماً غائبة عن مجتمعه مثل العدل والصدق والمسـاواة. وكـان يطمـح إلـى توفير السعادة والاستقرار لجميع البشر أينما كانوا، ومهما تعددت أجناسهم ومذاهبهم.

وهـذا يؤكد أنَّ نظرة المعري التشاؤمية لم تكن ترمي إلى هدم المجتمع، وإنما إلى تنبيه الناس

---

[1] *حياة وفلسفة أبي العلاء: هنري لاوست. نقلاً بتصرف عن 'حديقة الصداقة والصديق في لزوميات أبي العلاء المعري': لالياس سعد غالي، ص 49.*

[2] *فلسفة التشاؤم بين المعري وشوبنهور: لعلي أدهم، نقلاً عن الياس سعد غالي.*

للتخفيف من حب الدنيا وتعلقهم بها:

نحن البرية أمسى كلُّنا دَنِفاً يحبُّ دنياه، حباً فوق ما يجبُ

وحتى لا يركنوا إلى الكسل والتواكل:

واعمل لأخراك شروى من يموت غداً وادأب لدنياك فعل الغابر الباقي

علماً أنّ رأي المعري في الإنسان ((لم يكن بأحسن من رأيه في الدنيا، فقد كان له قالياً وعليه زارياً))(1).

وقد وجد في اعتزاله لهم منجاة له من آثامهم وحمقهم وضيق أفق رؤيتهم، وهو القائل:

طهارةُ مثلي في التباعدِ عنكمُ وقُربُكُمْ يجني همومي وأدناسي

عداوةُ الحمقِ أعفى من صداقتهم فابعدْ عن الناس تأمنْ شِرَّةَ الناس

وبسبب خبرته بما تنطوي عليه النفس البشرية من رياء ونفاق، يدعو إلى عدم تصديق الناس المستسلمين المستكينين لمصلحة أو رغبة في مغنم، إذ لا خير فيهم. فيقول:

لا خير في الناس إن ألقوا سيادتهم إليك، طوعاً، فخالفهم ولا تَسُدِ

وكي لا تُلصَق بأبي العلاء وحده تهمة التشاؤم وذم الدنيا، يذكر الدكتور شوقي ضيف في كتابه "الفن ومذاهبه في الشعر العربي"، أن أبا العتاهية والمتنبي قد سبقا المعري إلى نغمة التشاؤم وذم الدنيا، فيقول: ((أما المتنبي فقد أشاع في ديوانه، وأكثره مديح، ضرباً واسعاً من التشاؤم يعمه نقد شديد للحياة الاجتماعية؛ وبيان لما في الدنيا من آلام وتفكير في حقائق الحياة والموت))(2).

لكنّ هذه النظرة التشاؤمية إلى الحياة والإنسان، لم تحجب غيرية أبي العلاء ورؤيته الاشتراكية وتفاعله مع الآخرين. فكان لا يستشعر السعادة إلا إذا استشعرها مجموع الناس. وكان يحس بالغصة إذا لم يعم الخير، البلاد كلها:

ولو أنّي حُبيتُ الخلد فرداً لما أحببتُ بالخلد انفرادا

فلا هطلتْ عليَّ ولا بأرضي سحائبُ ليس تنتظم البلادا

وبدافع من هذا الشعور الإنساني العارم، يوصي بعيادة المريض والإحسان إليه:

إذا عُدتَ في مرضٍ مكثراً فخفّفْ وَخَفْ أن تُمِلَّ العليلا

---

(1) الزهد عند أبي العتاهية وأبي العلاء المعري: لتركي المغيص- مجلة جامعة الملك سعود المجلد الرابع 1992م، ص 431.

(2) الفن ومذاهبه في الشعر العربي: لشوقي ضيف، ص 281.

وإن كـــان ذا فاقـــةٍ مقـــتراً فاســـعفْ وإن كـــان نَـــيْلاً قلـــيلاً

وبالعطف على الفقير بصدقة مادية أو معنوية:

إذا أنـت لـم تُعـطِ الفقـيرَ فـلا يَبِـنْ لـه مـنك وجـهُ المعـرضِ المـتهاون

ويحـضُّ على الابتعاد عن الحسد، وعلى مساعدة الأعمى بأخذ يمينه، وعلى الابتعاد عن الهمز واللمز، وعن تعيير أحد بعاهته.

وبـرغم العـزلة التـي احتجـب بها عن الناس، لم تغب عن ذهنه الصداقة ودورها في الحياة الاجتماعية، فبيَّن ما لها وما عليها من إيجابيات وسلبيات، وطالب بحفظ مودة الأصدقاء:

فـاحفظ أخـاك وإن تبيَّـن أنـه بالـي الـوداد، ضـعيفُه مخـتلُه

وبالمحافظة على الخلان:

وخلُّـك الفضـلُ مـن غـيره ومـا فـي الـورى كلُّهـم فاضـلُ

وبإيجاد العذر للصديق في حال تقصيره:

فـاعذُرْ خلـيلَكَ إنْ جفـاكَ ولا تجـدْ وإذا الـزيارةُ سـاعفتكَ، فـلا تُـدِمْ

لأن الحـياة بغـير أصـدقاء مرةٌ وتافهة. ومن منَّا لا يتمنى أن يحظى بصديق وفي؟ أو ليست الصداقة من أهم أقانيم العلاقات الاجتماعية؟

وصدق أبو حيان التوحيدي حين قال: (النفس بالصديق آنس منها بالعشيق)[1].

وعـندما يأتـي أبـو العلاء على ذكر الأبناء، والزوجات، نراه يستنفر جلَّ طاقاته للتشهير بهم، والتحذير من غدرهم:

عروسُـك أفعـى، فهَـبْ قـربَها وَخَـفْ مـن سـليلِكَ، فهـو الحـنشْ!

ويحسد من أسعدَه ربُّه بالعقم، كي لا يلد:

أرى ولـدَ الفـتى عبـئاً علـيه لقـد سَـعِدَ الـذي أمسـى عقـيما

وينتقد من يولد له ولد في سن متأخرة، بل يرثي له:

جـنى ابـنُ سـتين علـى نفسـه، بـالولد الحـادث، مـا لا يحـب

ويقترح على الآباء، تأديب أولادهم بالضرب:

فاضـرب ولـيدَكَ وادلُلْـهُ علـى رَشَـدِ ولا تقـل: هـو طفـل غـيرُ محـتلم

---

[1] رسالة الصداقة والصديق: لأبي حيان التوحيدي، ص 3.

ويطالبهم في الوقت ذاته، بتكريمهم:

وأكرموا الطفلَ عن نُكر يُقال له ... فإنْ يعشْ يُدعَ كهلاً بعد أعوام

ويستحضر في شعره صورة الوالد الذي ربّى أولاده على المحبة والرفق، وعندما شاخ قابلوه بالجفاء والعقوق:

ربّهُمُ بالرفق، حتى إذا ... شبُّوا، عَنَا الوالدَ منهم جفاءْ

متناسين ما قدم لهم من عناية ورعاية وحنان، فيقول لهم:

ولا تُنكروا حقَّ الكبير، فإنه ... لأوجبُ مما تعرفون من النُكْرِ

ويقول أيضاً:

العيش ماضٍ فأكرم والديك به ... والأم أولى بإكرام وإحسانِ

ولا ينسى أبو العلاء معاناة الرجل المسن بسبب التقدم في العمر، وبسبب مشاعر الغربة التي يحس بها في بيته، مع زوجته وأولاده، فيصف ذلك بقوله:

إذا ما أسنَّ الشيخُ أقصاه أهلُه ... وجار عليه النَّجلُ والعبدُ والعِرسُ

...

لم تقتصر إنسانية أبي العلاء على الإنسان، بل امتدت حتى شملت الحيوان. فإذا لم يكن هو أولَ من دافع عن الحيوان، فهو بلا شك من الأوائل في العالم في هذه المسألة.

فقد طالب الإنسان بالرفق بالحيوان، ودعاه إلى عدم طلب القوت من الذبائح. وبدأ هذه الخطوة بنفسه، وترك أكل اللحم ومشتقاته رأفة بالحيوان وشفقة عليه.

فلا تأكلن ما أخرج الماء ظالماً ... ولا تبغ قوتاً من غريض الذبائح

ولا تفجعن الطير وهي غوافل ... بما وضعت، فالظلم شر القبائح

وبناء على هذا الموقف، اتهمه ابن الجوزي بميله إلى مذهب البراهمة.

وقال أبو الفداء في مختصره، إن أبا العلاء (نسب إلى التمذهب بمذهب الهنود لتركه أكل اللحم خمساً وأربعين سنة، وكذلك البيض واللبن، وكان يحرم إيلام الحيوان)[1].

وتمنى أبو العلاء على الناس أن يحسنوا إلى الحيوان بجميع أصنافه، وأن يحرصوا على عدم إيذاء الطيور، وأن يكونوا لطيفين عند جني العسل من خلايا النحل:

---

[1] *انظر "المختصر في أخبار البشر": لأبي الفداء، حوادث سنة 449هـ.*

أحسن إلى الناقة الوجناء تبعثها | فيما تشاء وأكرم عشرة الفرس
وابك على طائر رماه فتى | لاه فأوهى بسهمه الكتفا
بكّر يبغي المعاش مجتهداً | فقص عند الشروق أو نتفا
تسق الله حتى في جنى النحل شرته | فما جمعت إلا لأنفسها النحل

فعلى ضوء رؤيته التقشفية بنى مذهب محبته للمخلوقات جميعها: بشراً وحيوانات، مع أنه في مواقف كثيرة يفضل الحيوان على الإنسان:

إن البهائم مثل الإنس غافلة | وإنما نحن بهم ذات أرباق

ويقول:

سببت بالكلب فأنكرته | والكلب خير منك إذ ينبح
أقل منهم شراً ومرزية | ما ركبوا للسرى وما ذبحوا

فمهما حاذر الإنسان من قسوة الصقر، فعليه أن يحاذر من بني جنسه حتى إن كان محرماً للحج:

إذا ما حذرت الصقر يوماً فحاذري | أخا الإنس أياماً وإن كان محرماً

ويعتب على الإنسان معاملته السيئة للدواب، وسومه لها بمختلف أنواع العذاب:

يا ضارب العود البطيء وظهره | لا وزر يحمله كوزر الضارب

ويطلب منه أن يلفت عنايته إلى الطيور، ويتذكرها ولو بشربة ماء:

تصدّق على الطير الغوادي بشُربةٍ | من الماء، واعددها أحقَّ من الإنس

وهذا يعيدنا إلى ما ذكره العلامة محمد كرد علي في كتابه خطط الشام، من (أنْ أحد الواقفين فكّر برعاية الطيور فشرط صنع آنية توضع في رؤوس المآذن وتملأ بالحب فيلتقط منها الطير ما يشبعه في أيام القحط أو البرد الشديد)[1].

ومن فرط محبة أبي العلاء للحيوانات وشدة اهتمامه بها، يدخلها الجنة مع الأبرار والصديقين، أثناء حديثه عنها في رسالة الغفران.

•••

[1] *خطط الشام: لمحمد كرد علي 7/109.*

ومن المسائل الاجتماعية التي شغلت بال المعري ونقدها في شعره، مسألة تعدد الزوجات.

فيوصي بأن يحتفظ الرجل بزوجته الأولى، ولا يستبدل بها أخرى:

إذا كانت لك امرأةٌ عجوزٌ فلا تأخذ بها أبداً كعابا

فإن كانت أقلَّ بهاءَ وجهٍ فأجدرُ أن تكون أقلَّ عابا

ويعيب عليه الزواج المتكرر:

ومَنْ جمع الضَّراتِ يطلبُ لذةً فقد بات في الإضرار غيرَ سديدِ

ويهزأ منه:

تزوَّجَ بعد واحدةٍ ثلاثاً وقال لزوجه يكفيكِ ربْعي

فيُرضيها إذا قنعتْ بقوتٍ ويرجُمُها إذا مالت لِتِبْعِ

ومن جمع اثنتين فما توخَّى سبيلَ الحقِ في خمسٍ وربعِ

ويحثه على الاكتفاء بزوجة واحدة:

إذا كنت ذا ثنتين فاعدل أو اتحد بنفسك، فالتوحيدُ أولى من العدل

وينصحه بالاكتفاء بزوجة واحدة، حرصاً على راحته:

وواحدة كفتك فلا تجاوز إلى أخرى تجيء بمؤلمات

***

ومن العادات الاجتماعية التي ذمها المعري، عادة ذهاب النساء إلى حمام السوق:

ولا تلجي الحمَّامَ قد جاء ناصحٌ بتحريمه من قبل أن يفسدَ الناسُ

تخافين شيطاناً من الجن مارداً وعندكِ شيطانٌ من الإنسِ خناسُ

وعادة شرب الخمرة التي كان يعتبرها سببَ البلايا والشرور:

البابليةُ بابُ كلِّ بليةٍ فتوقَّيَنَّ هجومَ ذاكَ البابِ

وينتقد المسيحيين لإباحتهم شرب الخمرة، وينكر على من قال منهم إنَّ المسيح عليه السلام هو الذي أباح شربها.

كما ينتقد تقرب النساء المسيحيات من رجال الدين، وتقديمهن القربان، فيقول:

راحت إلى القس بتقريبها وبيتها أولى بقربانها

ويشير إلى الرجال ألا يأمنوا على النساء أي رجل مهما كان قريباً:

لا يأمنن على النساء أخٌ أخاً ... ما في الرجال على النساء أمينُ

•••

أما عن المرأة في شعر المعري فإنه حديث ذو شجون، لقد اتفق معظم الباحثين في أدب أبي العلاء على أنه عدوّ المرأة الألد، وأنّ علاقته بها اتسمت بالغلو والإسراف، مثلما اتسمت عزلته وبعدُه عن الناس. ((فقد قضى على الغريزة المقيمة في الجسد الإنساني، وهدم الحياة بامتناعه عن الزواج وكرهه للنسل والأسرة والتزامه بنظام زهدي تقشفي بعيد عن طبيعة الزهد الإسلامي، قسا فيه على نفسه قسوة لا يستدعيها شرع أو منطق أو عقل. وألزم نفسه بما لا يلزم ولا يتفق مع الدين، وحرم على نفسه الطيبات التي أحلها الله من شراب وطعام ونساء"[1].

وقد استند الباحثون في اتهامهم إلى بعض أشعار أبي العلاء التي يدعو فيها إلى عدم تعليم الفتاة الكتابة والقراءة، وتدريبها عوض ذلك على الغزل والنسج والخياطة:

علموهنَّ الغزل والنسجَ والردنَ ... وخلّوا كتابة وقراءهْ

فصلاةُ الفتاة بالحمد والإخلاص ... تُجزي عن يونسٍ وبراءهْ

تهتكُ السترَ بالجلوس أمام الستر ... إن غنتِ القيانُ وراءه

وفي رأيي أنّ أبا العلاء في هذا الطلب كان يروم مصلحة الفتاة في ذلك الزمن، خوفاً عليها من تجار الرقيق الذين يسعون وراء الفتيات المتعلمات لتدريبهن على حفظ الشعر وتعلم الغناء والعزف، ليتم بيعهن جواري لمن يملك الثمن الأعلى.

وزيادة في الحرص على شرف الفتاة وكرامتها، يوصي بضرورة جلوسها في المنزل وتعليمها مهنة الغزل، ويقول:

إن نشأت بنتُك في نعمة ... فألزِمَنها البيت والمغزلا

لقد أراد المعري بهذه الدعوة الجريئة أن يتيح للمرأة فرصة التحرر من رق القيد الاقتصادي الذي يكبلها ويجعلها تحت رحمة الرجل: أباً كان أو أخاً أو زوجاً.

وقد تمثل المعري في شعره المثل الشعبي: "اخطب لبنتك قبل ابنك". وطالب الأب بتنفيذه:

واطلب لبنتك زوجاً كي يراعيها ... وخَوِّف ابنك من نسل وتزويج

ففي الزواج صونٌ لعفة الفتاة، وحفظٌ لسمعتها:

---

[1] الزهد عند أبي العتاهية وأبي العلاء المعري: تركي المغيص- مجلة جامعة الملك سعود- مج4، 1992م، ص 439.

وما حفظ الخريدة مثلُ بعلٍ	تكونُ به من المتحرمات
يحوط ذمارها من كل خطب	ويمنعها مصاعبَ مُقْرِمات[1]

***

ومما يؤخذ أيضاً على المعري كرهه للنسل، وتمنيه أن لا تحبل النساء ولا تلد:

فليت حواءَ عقيماً غدتْ	لا تلدُ الناسَ ولا تحبَلُ

وإن كنت أظن أنه لم يقل هذا بدافع من كرهه للنسل، وإنما قاله من قبيل الإشفاق عليه من صعوبات الحياة، ومخافة أن تصيبه عاهة تؤثر في حياته وتعطل مسيرتها الإنسانية، كما حصل معه. أو لاعتقاده أن المرأة غير قادرة على تهذيب أخلاق الأولاد، وإصلاح سرائرهم. أو لأنه صادف في حياته بعض النساء غير المنصفات:

ومن صفات النساء قدماً	أنْ لسنَ في الودِّ منصفاتِ

وغير الوفيّات:

وما يبين الوفاء إلا	في زمن الفقد والوفاة

إلى أن يقول:

ألا إنَّ النساءَ حبالُ غيٍّ	بهن يُضيَّعُ الشرفُ التليد

ووصلت به القسوة على النساء حداً كان يطمح فيه إلى أن يطلق آدمُ حواء، لتطهر الأرضُ من رجس النسل البشري وشروره:

يا ليت آدمَ كانَ طلَّقَ أمَّهُم	أو كانَ حرَّمَها عليه ظِهارُ

وإذا كان المعري قد أيد الحاكم بأمر الله الفاطمي، في موقفه من النساء وسدّه عليهن الأبواب والمنافذ، وقال:

لا تتبعنَّ الغانياتِ مماشياً	إنَّ الغواني جمةٌ تبعاتها
واحذر مقال الناس إنك بينها	سرحانُ ضأنٍ حين غاب رعاتُها

فلأنه على ما يبدو كان متيقناً من تردي الأخلاق في تلك الفترة من الزمن، وهو الذي كان ينشد الكمال الإنساني في الحياة.

وهنا يبتدرنا سؤال: ترى هل اقتصر شعر المعري في المرأة على هذه القسوة؟ الجواب

---

[1] المصاعب: الفحول.

بالتأكـيد، لا. فالمعري كان رفيقاً بالمرأة حانياً عليها، وهو الذي يقول في كتاب الفصول والغايات: (امسح دمع الباكية بأرفق كفيك)[1].

وهو الذي يصف حضن الأم بأفضل المهاد: فأمك حجرها نعم المهاد

وهو الذي ملأ بالمرأة أرجاء الجنة في كتابه رسالة الغفران.

وهــو أيضــاً الذي استنكر موقف الرجل المفضل ولده على بنته، متناسياً أنّ ابنه قد يكون أكثر غدراً به من صهره:

كــره الجهــولُ بــناته، وســليلُه أجــنى لمــا يخــتالُه مــن صــهره

وهو الذي اعتبر المرأة العفيفة أعلى رفعة من الشمس والنجوم:

إذا مــا غضــوبٌ غاضــبتْ كــلَّ ريــبةٍ وكانــت لمــيوسٌ لا تقــرُّ علــى لمــس

فقــد حازتــا فضــلَ الحــياة وعُدتــا مكــانَ الــثريا فــي المكــارم، والشــمس

وهو الذي ذهب في تقديره للمرأة إلى أبعد من ذلك وساواها بالرجل، من حيث المكانة:

ورجــالُ الأنــامِ مــثلُ الغوانــي غــيرَ فــرقِ التأنيــثِ والتذكــيرِ

وأعجــب بالمــرأة الحــرة المطـيعة لزوجها، وقدَّر لها مساندتها له في تحمل مسؤولية الحياة وتبعاتها، فقال:

قــد حاطــت الــزوج حــرةٌ ســالتْ ملــيكَها العــونَ فــي حياطــتها

غــدت بــبُرس إلــى مَــرادِنها أو خــيطِ غــزلٍ إلــى خياطــتها[2]

وامتدح التي تحافظ على عفافها وشرفها:

وخــيرُ النســاء الحامــياتُ نفوسَــهَا مــن العــار قــبل الخــيل تحمــي ذِمَارها

إذا شــئت يومــاً أن تقــارن حــرة مــن الــناس فاخــتر قومهــا ونِجارهــا

ويــبقى الموقــف الأسمى للمعري من المرأة هو موقفه من الأم، وتفضيله لها على الأب حيث يقول:

وأعــطِ أبــاك النصــفَ فــي كــل حالة وفضِّــلْ علــيه مــن كرامــتها الأُمَّــا

أقلَّــكَ خِفَّــاً، إذا أقلَّــتْكَ مُــثقلاً وأرضــعت الحوليــن واحتملــت تِمَّــا

[1] الفصول والغايات، للمعري. ص 49.

[2] البرس: القطن. والمرِدَن: المغزل.

وألقتك عن جهد و ألقاك لذة وضمّت وشمّت مثلما ضمّ أو شمّا

وهذا كله دعا الناقد مارون عبود إلى القول: ((إنّ أبا العلاء تحدث كثيراً عن المرأة لأنه يحبّها، وأساء الظن بها لأنه يريدها ويغار عليها، وهو عاجز من جهتين، فقعد يكرّه الناس بالحياة، وفي الحياة ناموس يجذبنا إليها، فكيف يقوى على صده ضرير، ولا سيما هو القائل: "أم دفر لقد هويتك جداً". فغضبُ أبي العلاء على الدنيا لكونها لم تحسن استقباله، فهجاها انتقاماً منها"[1].

وأنا أميل إلى ما قاله مارون عبود، إذ لا ريب في أنّ أبا العلاء قد جرب الحب في حياته، ودليلنا على ذلك شعره الغزل الرقيق في "سقط الزّند"، مثل:

أيا دارها بالخَيْفِ إنّ مزارَها قريبٌ، ولكن دون ذلك أهوالُ

ومثل قوله في "السقط" أيضاً:

أيا جارة البيت الممنع جارُه غدوتُ ومن لي عندكم بمقيلِ

لغيري زكاةٌ من جمالٍ فإن تكن زكاةُ جَمالٍ فاذكري ابن سبيلِ

فمن لا يعرف الحب ولم يجربه، لا يقدر على تمثل أحاسيس الشباب ووصفها بهذه الدقة:

إنّ الشبيبة نارٌ إن أردتَ بها أمراً فبادرْه، إنّ الدهرَ مطفئُها

أصاب جمريَ قرٌ فانتبهتُ له والنارُ تدفئُ ضيفي حين أدفئُها

وهذا يعني أن أبا العلاء لم يتخل عن مباهج الحياة إلا لأنه أعمى ودميم، أو لإخفاقه في الحب، وعدم حظوته بامرأة ترغب بمشاركته الحياة.

ومع ذلك أتساءل وأقول: ترى لو كان أبو العلاء حياً وسمع ما خاطبه به بدوي الجبل في ذكراه الألفية:

يا ظالمَ التفاحِ في وجناتها لو ذقتَ بعضَ شمائلِ التفاح

عطرٌ أحبُّ من المنى وغلالةٌ بدْعٌ فمِنْ وهجٍ ومِنْ أفراحِ

هي صورةٌ لله جلَّ جلالُه عزّتْ نظائرُها على الألواح

هل كان سيحاول أن يتخلص من عقدة العاهة، ويعيد النظر في موقفه المتناقض من المرأة، ويعقد صلحاً معها ومع نفسه ويمارس حياته الإنسانية كما يجب أن تمارس.؟

من خلال هذا العرض السريع لصورة المجتمع والمرأة في شعر أبي العلاء المعري نتبين أنه

[1] زوبعة الدهور: مارون عبود، ص 15-16.

كان ابن زمنه وشاهداً على عصره، لكنه لم يكن شاهداً محايداً ولم يقف من سلبيات المجتمع وسوء تصرف الأفراد موقف المتفرج. وإنما وضع يده على مفاسد الناس ونفاقهم، وحاول إصلاحها بالتعنيف تارة واللين تارة أخرى. ووقف في وجه الظلم السياسي والاجتماعي، وجاهر بعداوته للمشعوذين، واعترض على رياء رجال الدين وتجاوزاتهم.

وإذا بدا المعري لنا ((متناقضاً ومضطرباً في أقواله وآرائه حول الحياة وحبها، والمرأة وغيرها من مظاهر الزهد عنده، إلا أنه ظل ملتزماً من حيث التطبيق والممارسة بما قال وبما ألزم نفسه من مجاهدات ومبالغات وقيود حتى وفاته، ليظهر تحديه وقوة إرادته، وليعلن أنه تزهد واعتزل رغم نوازعه الغريزية التي فطر عليها الإنسان))[1].

وبفضل هذا التصميم وهذه الجرأة وهذا النقاء، استطاع المعري أن يؤسس لنفسه صرحاً عزّ على صروف الدهر وتقلبات الأيام. وصدق حين قال في "سقط الزند":

وإني وإن كنت الأخير زمانه ... لآت بما لم تستطعه الأوائل

■ المصادر والمراجع

1- حديقة الحيوان في اللزوميات: الياس سعد غالي- ط/، د.ت.

2- حديقة الصداقة والصديق في لزوميات أبي العلاء المعري: الياس سعد غالي- دمشق، ط1، 1982م.

3- حديقة النسل في اللزوميات: الياس سعد غالي- ط1: 1979م.

4- خطط الشام: محمد كرد علي

5- رسائل أبي العلاء المعري: شرح وتحقيق د. عبد الكريم خليفة- عمّان 1976م.

6- زوبعة الدهور: مارون عبود- دار الثقافة، ط4، 1980م.

7- سقط الزند: أبو العلاء المعري- دار صادر، بيروت 1975م.

8- العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب، بشرح اليازجي، ط. بيروت (د.ت).

9- الفصول والغايات: أبو العلاء المعري- ضبطه وفسّر غريبه: محمود حسن زناتي، القاهرة 1938م.

10- لزوم ما لا يلزم: شرح نديم عدي – دمشق، دار طلاس 1986م.

11- مجلة جامعة الملك سعود، المجلد الرابع، الآداب (2). 1992م.

12- المختصر في أخبار البشر: أبو الفداء- بيروت 1970م.

[1] مجلة جامعة الملك سعود، مج 4: 1992م، لتركي المغيض، ص 447.

التفاعل بين الحياة والفن، وتأثيره في الشعر العباسي

(رؤية نقدية).

د. أحمد دهمان(*)

الحقائق الثابتة أن لكل موضوع إنساني طريقته العلمية التي تستلزمها طبيعة الموضوع ذاته، والأدب فن جميل، من أروع ما تنتج نفس الإنسان، لأنه وليد الشخصية الإنسانية، والمُعَبِّر عمّا تنطوي عليه النفس من شعور وإحساس، إنه مظهر من مظاهر العبقرية والخلق الإنسانيين، أليس الأدب صلة بين إنسان وإنسان؟ أليس قارئه ومتذوقه وسامعه أناساً يحسون ويتذوقون ويعجبون وينقدون؟ وعلى هذا فإن الشاعر إنسان يتكلم إلى الناس، إنسان وُهِبَ مقداراً أوفر من رهافة الحس والحماسة والحنان والمعرفة بالطبيعة الإنسانية، أو الجغرافية الروحية عند الإنسان، كذلك فإنه وهبَ نَفَساً أوسع من نَفَس غيرهِ أفقاً، إنه إنسان مغتبط بمشاعره ونزعاته، وبما تضمنت روحه من أسرار الحياة، يلذّ له أن يفكر فيما في الوجود من مشاعر ونزعات مشابهة لما عنده، وأن يخلق هذه خلقاً إذا لم يجدها في حياته، ولديه إلى جانب ذلك استعداد لأن يتأثر بالأشياء الغائبة كأنها حاضرة أمام عينيه، وأن ينشئ في نفسه نوازع قد تشابه ما تحدثه الحوادث الحقيقية، لذلك كله تمتع باستعداد وقدرة أكبر على التعبير عما يفكر ويحس، ولاسيما المشاعرُ والأفكار التي تنبعث فيه من دون أن تفرض عليه من الخارج.

نصل من ذلك كله إلى حقيقة لاشك في صحتها، وهي أن الشعر جوهر المعرفة الإنسانية وروحها اللطيف، وأن الشاعر هو صخرة الدفاع عن الطبيعة الإنسانية، يحمله معه أينما سار تعاطفاً وحباً[1]. فكثير من النجاح الذي يحرزه إنما يتوقف على مهارته في إثارة ذكريات وشؤون في

* أستاذ النقد الأدبي بجامعة البعث

(1) ــ من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده / محمد خلف الله أحمد ص (21 ، 86).

عقول جمهوره، وفي نفسه صوراً وأصداء ومشاعر، وأوضح ما يكون هذا في الأدب.

والقول إن الفن بصورة عامة والأدب منه خاصة، وثيق الصلة بالحياة، مُسلَّمةٌ تقدمها لنا صلتنا بالواقع على سبيل المشاهدة، فكل الظواهر تدل على وجود صلة حية ومتفاعلة بين الفن والحياة، سواء أكنا نعني بالحياة جانبها السياسي أو الاقتصادي أو العقلي، أو جانبها الاجتماعي الذي يعدها أهم الجوانب وأكثرها بروزاً وظهوراً وتأثيراً، نظراً لكون الحياة الاجتماعية بمظاهرها المتعددة أهم رافد للشعر من موروثنا الأدبي، وبصورة خاصة في العصر العباسي الذي درج أكثر الباحثين على تسميته بالعصر الذهبي، لأنه عصر العلم والمعرفة والحضارة، وعصر الفتن والانقلابات السياسية والثورات الفكرية والثقافية والأممية، وباختصار عصر الصراع بين القديم والحداثة.

وكما هو معروف فإن الدولة العباسية قد أخذت مكانها تحت الشمس على أنقاض الدولة الأموية التي كانت تسير في طريقها إلى الظل، وفي عهد العباسين اتسعت اللغة العربية لثقافات الأمم التي دخلت في جسد الدولة العربية، كالصين والهند وفارس، وتلك التي كانت مجاورة للحضارة العربية كاليونان والرومان، وأبيحت إلى حد كبير حرية الفكر، وحرية التعبير، وحرية العقيدة، وحرية الهدى والضلال وحرية التقوى والفجور، وحرية لسمو إلى البحث عن الحقائق، وحرية التدحرج إلى الانحلال والمجون، فكان الابتذال والتهتك في كل مكان، في الكوفة والبصرة وبغداد، كان سائداً في الأديار، وفي المساجد، كان في أكواخ الفقراء وقصور الأشراف وبطانة الخليفة، بل كان في قصر الخليفة، فما سر هذه الظاهرة التي غلبت على حياة الناس، وحددت سلوكهم ومناحي اهتماماتهم في ذلك العصر؟

اتفق أكثر الباحثين والمؤرخين على أن للتأثير الفارسي دوراً كبيراً وقوياً في نمو ظاهرة المجون وانتشارها. فالفرس أمة عريقة لهم ثقافة غنية في القديم، ورثوا شيئاً منها عن الثقافات الشرقية القديمة كالهندية والصينية، وبصفة خاصة النزعة الحضارية المادية، كذلك فقد ورثوا شيئاً آخر عن الثقافة اليونانية التي جلبها الاسكندر بجيوشه الفاتحة، والتي نقلوا شيئاً عنها قبل الإسلام، وقد تجمعت لهم من هنا وهناك روافد ثقافات متعددة ومتباينة، فكانت النتيجة أن اتسمت ثقافتهم بصفات ومميزات أكسبت العرب الساكنين في جنوب العراق، في الحيرة والأنبار، شيئاً كثيراً من الحضارة قبل الإسلام، بفعل النفوذ الفارسي السياسي والعسكري على هذه المنطقة، ثم أصاب هذه الثقافة شيء من الضعف قبيل ظهور الإسلامي، واستطال هذا الضعف حتى شمل أربابها في السياسة والاجتماع، فلم يقووا على ملاقاة العرب المسلمين في موقعه نهاوند سنة (21) للهجرة، ولشدة الهزيمة التي أصابتهم وكثرة الغنائم التي أدركها أعداؤهم سمّى المسلمون هذه الوقعة (فتح الفتوح)[1].

فهناك أمة قوية أصابها الضعف، وهنا مدينة عزيزة قوية تعد ميراث حضارات عربية قديمة نشأت في بلاد الشام والعراق والجزيرة العربية، ثم جاءت الثورة الإسلامية التي غيَّرت بنية المجتمع

[1] ـ *تيارات أدبية من الشرق والغرب / د. ابراهيم سلامة (164 ـ 166).*

العربي، فقويت واتسعت وانتشرت معتمدة على العلم والثقافة، كما اعتمدت على العقيدة، والوجدان وعزم الرجال على انتصار دولة العرب، فكانت الفتوحات، وكان التقاء المدينتين: العربية والفارسية حيث تكونت حضارة جديدة أساسها اللسان العربي المتين، والثقافة العربية، والملك العربي، على الرغم من صيحات الشعوبية التي بدأت بالظهور في العصور الأموي نتيجة سياسة الأمويين تجاه الأعاجم وتعصبهم الشديد للقومية العربية، وتراث العرب الزاخر، وفي ذلك مخالفة لسياسة التسوية في الإسلام.

أما في العصر العباسي، الذي انتشر فيه النفوذ الفارسي المتمثل بحكومة أبي مسلم الخراساني وبالبرامكة فيما بعد، فقد كان الإسلام وحده هو الصلة التي آصرت القربى بين الناس، فكان عصر الثقافة الأممية الذي أتاح للفرس العمل على رد بعض ما أخذ منهم مادياً وثقافياً، فأحيوا القديم ومزجوه بالجديد الطارئ، وكانت النزعة المادية واضحة؛ إذْ تجلت في مظاهر عدة كالعادات والتقاليد والأعياد الخاصة، واللباس، والغناء والشراب، وتجارة الرقيق، واستخدام الخصيان في البيوتات الكبيرة، وانتشار أماكن اللهو، وبروز جوانب من الزندقة الفكرية والدينية وغير ذلك... الأمر الذي أدّى إلى ميل الناس إلى حياة الترف والبذخ واللهو والدّعة والنعيم، إلاّ أنّ ذلك لم يكن يشمل إلاّ طبقة قليلة العدد من الرعية، بينما كانت الأغلبية من الناس تسمع وترى، ولا قدرةً لها على الإسهام في هذه الحياة الاجتماعية، بسبب الفقر واضطهاد الكادحين الذين يعملون في إقطاعات الأشراف والأمراء والحاشية، وكذلك بسبب التفاوت الطبقي، وسوء توزيع الثروة في المجتمع العباسي، فمال بعض هؤلاء إلى حياة الزهد والتقشف والتصوّف، وظل الباقون يتجرعون كؤوس الحرمان والظلم والغبن.

وللبيئة التي ينشأ الشاعر فيها، ويرافقها طوال حياته، وكذلك لجملة معارفه المكتسبة، ولما يستجد حوله من المعارف العامة فتلقي على نفسه ظلاً قصيراً أو طويلاً، وللأحداث البعيدة والقريبة مما يمس شعوره من قريب أو بعيد، وللعواطف التي تبثها بين جوانحه آمال نفسه أو آمال قومه، لكل أولئك وسواه يد مبسوطة بالصنعة الشعرية والإبداع الفني وتكوين الرؤى والمواقف. وما دام الشعر متأثراً بملابسات الحياة العامة ــ وهذه حقيقة ــ فإن الأمر الطبيعي أن تكون مضامينه صدى لهذه الملابسات أو تفسيراً لها، أو إضافة إليها. فإذا ما تذكرنا أنّ الناس في هذا العصر عاشوا حياة اللهو والسرور والدعة، وأنّ اضطراب السياسة والبؤس الاقتصادي، وتطور الحياة الاجتماعية من أهم مقومات هذه الحياة العامة، أيقنا أن الشعراء كانوا يفكرون ويحسون بروح الوجدانات الإنسانية، لأن الشعر وليد التأمل في شروط الحياة الإنسانية، بما فيها من خير وشر، بالإضافة إلى أن الفن ليس بالضرورة تصويراً (فوتوغرافياً) للواقع المادي والنفسي، وإنما هو موقف مغاير للموقف المتعين في مطلق الكلام، أو المطابق له.

فبظهور بغداد، مدينة العلم والترف واللهو والمجون ــ مركزاً أوّل للحضارة العباسية ــ اشتدت موجة اللهو حتى بلغت درجة المدّ العالي وأخذت ــ كما أسلفت ــ تيارات اللهو والزندقة والمجون

تتدفق حارة، صاخبة، لتجرف معها الشباب إلى أقصى غاياتها، وكانت قصور بغداد تموج بالجواري والغلمان من كل جنس، ومع الجواري غناء وموسيقا ولهو وعبث، بل فنّ من كل لون، لم يسمع بمثلها الناس من قبل، ومع هذا كله خمر تسيل بغير حساب، ومجالس شراب لا تكاد تنفض حتى تعقد من جديد، وبين الجواري والخمر تقف الغواية وقد تجردت من ثيابها جميعاً، وبسطت ذراعيها أوسع البسط لتضمَّ إلى أحضانها كل من يسعى إليها، وأخذ الشباب يتساقطون في حَمْأتها تساقط الفراش المتهافت على النار[1]. وفي أعماق الهاوية السحيقة مضت جماعات الشعراء تقترب على غير هدى وتجرر حبال الخلاعة، وقد ألفَ اللهو بينهم وربط المجون بين أسبابهم، كلهم فاسق وخليع، وكلهم متّهم في دينه وخلُقه، من هؤلاء: والبة بن الحُباب، ومطيع بن إياس، ويحيى بن زياد، والخاركي والحمادون الثلاثة، والحسين بن الضحاك، ومسلم بن الوليد، وأبو نواس، ويوسف بن الحَجّاج وغيرهم كثير... ومضى هؤلاء يصورون حياتهم الاجتماعية، بل حياة مجتمعهم بكل ما يدور فيه من لهو ومجون وخلاعة وشذوذ، في صراحة وصدق، بل في إباحية سافرة في بعض الأحيان.

لقد أخلص شعراء هذا العصر لحياتهم، كما أخلصوا لفنهم، وكما كانت حياتهم حرة طليقة لا يقيدها قيد، كان فنهم كذلك تعبيراً حراً لا يقف أمامه تقليد ــ كما سنبين ــ فكان شعرهم ميداناً لهذه المؤثرات وفيه عبّروا عن فلسفتهم في كثير من قضايا الحياة العامة ومظاهرها المختلفة، ومنها ظاهرة المجون أو الظّرف.

وقد عرف ابن الجَوْزي[2]. الظّرف فقال: الظّرفُ يكون في صباحَة الوجه، ورشاقة القدّ، ونظافة الجسم والثوب، وبلاغة اللسان، وعذوبة المنطق وطيب الرائحة، والتقزز من الأقذار والأفعال، وكل الأمور المُستهجنة، ويكون في خفة الحركة وقوة الذهن، وملاحة الفكاهة والمزاح، ويكون في الكرم والجود وغير ذلك من الخصال اللطيفة... أما أبو نواس، شاعر المجون والزهد فقد حدد أبعاد المجون موحداً بين دلالته الأدبية والاجتماعية، وبين الظّرف بقوله "وأما المجون فما كلّ أحد يقدر على أن يَمْجُنَ، وإنما المجون ظَرْف، ولستُ أبعُدُ فيه حدَّ الأدب، ولا أتجاوز مقداره"[3].
أما محمد بن إسحق بن يحيى (الوشّاء) فقد حدد سنن الظرف مؤكداً أنه لا أدب لمن لا مروءة له، ولا مروءة لمن لا ظرف له، ولا ظرف لمن لا أدبَ له، وقال:[4]، اعلم أنّ عماد الظّريف عند الظرفاء وأهل المعرفة والأدب، حفْظُ الجوار، والوفاء بالذمار، والأنفةُ من العار، وطلبُ السلامة من الأوزار، ولن يكون الظريف ظريفاً حتى تجتمع فيه خصال أربع: الفصاحة، والبلاغة، والعفة، والنزاهة.

---

[1] ــ الشعر والحياة الاجتماعية (بحث) د. يوسف خليف، وانظر كتابنا: شعر أبي نواس في ضوء النقد القديم والحديث.

[2] ــ أخبار الظراف والمتماجنين (12).

[3] ــ أخبار أبي نواس / ابن منظور (2، 25).

[4] ــ الموشى أو الظرف والظرفاء (9، 66).

هـذا فيما يتصل بمفهوم المجون من زاوية الأدب، أما معنى المجون في اللغة والاصطلاح فقد تعـددت مدلولاته وتراوحت بين ارتكاب الأعمال المخلّة بالآداب العامة والعُرف والتقاليد، بلا تستر ولا استحياء، وبذلك يكون المجون ظاهرة اجتماعية خطيرة إذا انعكست في الشعر، وبين تفسير أبي نـواس السـابق الذي يربط بين الظرف والمجون، وبه يكون المجون من الخصال (الحميدة) القائمة على الفن والمروءة. أما نحن فنأخذ بكلا المفهومين بناء على واقع الحال في الشعر العباسي، فنقرر أن المجـون يعنـي الخـروج على النظام السائد في المجتمع عن طريق السلوك الفعلي، أو التعبير بالشـعر بحـرية وصدق، إلى جانب كونه ظاهرة خطيرة تحولت إلى اتجاه أدبي قوي من اتجاهات الشـعر العربي في العصر العباسي الأول على الأقل، بعد أنْ كان مسألة فردية لا تصل إلى درجة التيار العام في العصرين الجاهلي والإسلامي، (الأموي).

لقـد شـكل المجون في العصر العباسي ــ كما قلنا ــ اتجاهاً أدبياً بارزاً، نبتت بذوره في تربة العصـر الجاهلي ونمت جذوره واستمدت قوتها من حياة بعض الشعراء الجاهليين وأشعارهم كأمرئ القـيس شـاعر الـتمرد والغزل الفاحش والقهر الجنسي، والأعشى ــ صناجة العرب ــ الذي فتن بهريـرة وتَيَّمَهُ حبها، وشُغِف بالكأس والطاس، وعبد بني الحسحاس الذي انتقم بمجونه وسخطه من سالبي حريته ومعيّريه بلونه الأسود وجنسه الأجنبي، وطرَفة بن العبد الشاعر القلق الحزين، ثم اتباع هؤلاء في العصر الإسلامي كأبي محجن الثقفي الذي أبت ذاته أن يقلع عن شرب الخمرة بالرغم من إقامـة الحَدّ عليه، فتحدى القيم الدينية، التي تحرّم شرب الخمرة، حتى جاء الاقتناع بلا فرض، فأقلع عن شربها. ومنهم عمر بن أبي ربيعة شاعر الغزل والغناء، المفتون بعنفوان شبابه وترف الحجاز، والأخطـل المشـغوف بالخمـرة والهجاء، والفرزدق الذي كان يلهو على استحياء، والوليد بن يزيد الخلـيفة الشـاعر الذي وصف الخمرة وصفاً لم يسبقه إليه شاعر في العصر الإسلامي، فكان أستاذاً لشعراء الخمريات فيما بعد، ومنهم مطيع بن إياس الذي يُعدُّ الحلقة المفقودة بين الوليد وأبي نواس.

ومن الشعراء المتماجنين أيضاً الأُقَيشر الأسدي الذي يقول عنه أبو الفرج الأصفهاني:. إنه كان كوفياً خليعاً ماجناً مُدمِناً لشرب الخمر، وكان يُكنَى بأبي مُعرِض، وهو الذي يقول: أي الأُقَيشر:

فـإنَّ أبـا مُعـرِضٍ إذْ حَسَـا	مِـن الـراح كأسـاً علـى المنـبر
خطيـبٌ لبيـبٌ أبـو معـرضٍ	فصـارَ خلـيقاً علـى المَكـبرِ
أحَـلَّ الحـرامَ أبـو مُعـرِضٍ	فـإنْ لِـيم فـي الخمـر لـم يصـبر[1]
يُجِـلُّ اللِّـئام ويَلْحَـى الكـرامَ	وإن أقصـرُوا عـنه لـم يقصـر

وهـذا الشاعر الذي يُحِلُّ الحرامَ ولا يقبل لوم اللوّام أو الصبر عن الخمر، كان صاحب شراب وندامـى، وكـان لا يسـألَ أحداً أكثر من خمسة دراهم، يجعل درهمين في كراء بغل إلى الحيرة،

[1] ــ الأغاني / الأصفهاني (11/ 253 ــ 259) المكبر: الكبير في السن.

ودرهمين للشراب، ودرهماً للطعام. ويبدو أنَّ الخمرة كانت ملهمته فأبدع في وصفها وحلّق في سمائها، وبصورة خاصة في هذين البيتين اللذين استنشدهما عبد الملك بن مروان وفيهما يقول:(1)

تُريكَ القَذى من دونها وهي دونه	لوجهِ أخيها في الإناء قُطُوبُ
كُمَيْتٌ إذا فُضَّتْ وفي الكأس وردة	لها في عظام الشاربين دبيب

ومن رواد تيار المجون من مخضرمي الدولتين آدم بن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم. وكان آدم أول أمره خليعاً ماجناً منهمكاً في الشراب ثم نسك بعد ما عُمِّر، ومات على طريقة محمودة، وهو يقول[2]:

هاك فاشربها خليلي	في مدى الليل الطويلِ
قهوة في ظِلِّ كَرْمٍ	سُبِيَتْ من نهر بيلِ
قُلْ لِمَنْ يَلْحَاكَ فيها	من فقيه أو نبيلِ
أنت دَعْها وارجُ أخرى	من رحيق السلسبيلِ

وله أبيات غزلية رائعة، منها قوله[3]:

أحبك حبين: لي واحد	وآخر أنك أهلٌ لذاكَ
فأما الذي هو حب الطباع	فشيءٌ خُصِصتَ به عَنْ سواكَ
وأمّا الذي هو حبُّ الجَمال	فلستُ أرى ذاكَ حتى أراكَ
ولستُ أمُنُّ بهذا عليك	لك المَنُّ في ذا وهذا وذاك

أما الوليد بن يزيد فقد فَتَّقَ في فني الخمرة والغزل ما فتق، وبنى فيهما ما بنى مستنداً على التقاليد الفنية القديمة، مستجيباً بها للحياة والواقع الذي كان يُملي عليه ما يقول إملاء، وقد ترك أثره وطابعه على الشعر العباسي، حتى ليكاد الوليد الأموي يبدو لنا عباسياً سبق عصره، كما يقول البهبيتي[4] أما الحلقة المفقودة بين الوليد وبين رائد الشعر المجون، وزعيم هذا الاتجاه أبي نواس فهي مطيع بن إياس الذي اتهم بالزندقة وصور في شعره حنينه إلى أيام الشباب واللهو والاستمتاع بملذات الحياة من دون مبالاة بالدين أو بفرائضه ــ إنه يَجْهَرُ بارتكابه المحرَّمات، بل يحث الناس

---

(1) ــ نفسه (11/ 290).
(2) ــ نفسه (15 / 286).
(3) ــ الأغاني (10 / 287).
(4) ــ تاريخ الشعر العربي (314).

على الفساد بدعوى أن العمر فانٍ، وأن اغتنام الملذات فرصة الإنسان في الحياة، لاتتكرر، يقول:[1]

اخلــع عِــذارَكَ فــي الهــوى	واشــرب معـــتَّقَةَ الدِّنـــانِ
وَصــــلِ القبـــيحَ مُجَاهِـــراً	فالعـــيشُ فـــي وصـــلِ القـــيانِ
لا يُلْهِيَنْـــكَ غـــيرُ مـــا	تَهـــوَى فـــإنَّ العُمـــرَ فـــانِ

فمطيع في شعره يصور منطلقات نزعة التنوير، أو ناحية الزندقة الفكرية التي تدعو إلى تحرر الإرادة الإنسانية، وحرية الفرد في أن يفعل ما يشاء دون ارتباط بأي قيد، كما يشير هنا في قوله: (لا يُلهينْك غيرُ ما تهوى).

ومــا دمنا نتحدث عن تيار المجون في العصر الأموي، فإنه من المفيد أن نتساءل ما الأسباب التــي لم تتح لهذا التيار أن يتحول إلى اتجاه شعري كبير، كما هو واقع الحال في العصر العباسي؟ هــذه الأسباب تعود إلى أن ماجدَّ على الحياة العربية في عصر الأمويين من المظاهر الحضارية لم يمس مختلف جوانبها، ولا وصل إلى جميع أنحائها، ولا أثَّر على القبائل جميعاً بحيث تتحول برمتها مــن مجــتمع بدوي بعاداته وتقاليده وقيمه، إلى مجتمع متحضر مُنبَت الصلة عن ماضيه، نقول هذا علــى الــرغم من انتشار الغناء في الشام والحجاز، وظهور طبقة لاهية عابثة من الشعراء الغزليين الماديين وشعراء الخمرة كالأقيشر والوليد بن يزيد ومطيع وغيرهم، وعلى الرغم من وجود مظاهر تطــور اجتماعي شهدتها بعض البيئات أدَّت إليها ظروف تتصل بسياسة الدول الأموية التي حاولت إبعــاد الــناس عــن السياســة، وشجعت الشباب على الإقبال على الملاهي، لكن ذلك لم يكن سوى انحــرافات بســيطة، وكدرٍ طفَا على سطح الحياة لم يتسرب إلى أعماقها، ولم يُشوه صورتها ومثلها العليا.

أمــا ثاني الأسباب فهو أنه لم يكن أمام الشعراء الأمويين من الأصول الفنية إلا التراث الجاهلي الــذي جمع لهم أطرافاً منه اللغويون والنحويون، وهؤلاء كانوا متشددين في محافظتهم على السلفية والأصــول الجاهلــية. أضِــف إلى ذلك عاملاً آخر هو أنَّ الفترة الزمنية التي عاش إبانها الشعراء الأمويــون كانــت قصــيرة ومضطربة تنازعهم فيها تياران مختلفان: تيار القديم الذي يمثل استواء أســاليبهم واكتمال خصائص فنهم، وتيار الجديد الذي نزع إليه بعضهم وحاول إرساء أصولٍ له، إلاَّ أنَّ سيطرة القديم كانت غالبة ــ فالشعر القديم أساس ينبغي أن يُنظرُ إليه نظرة احترام وتقديس. وهنا نصــل إلى ثالث الأسباب وهو أن علماء اللغة والنحو والرواة في هذه الفترة المبكرة كانوا يفضلون الشــعر الجاهلــي ويدعــون الشعراء إلى محاكاته والصوغ على شاكلته لغة ونحواً ومبنى، بل إن تفضــيل القديــم والتنويه به، والدعوة إلى احتذائه، كانت من أهم العوامل التي حفزت الشعراء على تعاقــب العصور إلى الاتصال بالشعر الجاهلي وتمثل خصائصه الموضوعية والفنية، كما كانت من

[1] ــ دراسات في الأدب العربي ــ غروبناوم (76).

أهم الأسباب التي هيأت لاستمرار الجانب التقليدي في القصيدة العربية سواء من حيث الشكل أو من حيث المضمون والمعنى[1]. وبذلك ظل للقصيدة القديمة جلالها واحترامها وموضوعها الذي لا يُغرق في الفحش إلا أحياناً.

نقول هذا على الرغم من أن المبالغة في شرب الخمرة كانت من عوامل المباهاة وإظهار الغنى وعدم المبالاة بالإسراف في الإنفاق على شربها. وقد رأى العربي في الجاهلية في الخمرة مظهراً للترف والفروسية والكرم، لكن الحياة في العصر العباسي تبدلت وتغيرت حتى لتكاد الصلة بالقديم تنقطع، يؤكد هذا ما تحدثنا عنه سابقاً من كثرة الجواري والغلمان، وانتشار الخمرة وعقد المجالس والاهتمام بالغناء. ويذكر الراغب الأصفهاني تعريفات للغناء تدل على أهميته وذيوعه وانتشاره، ومنها: [2]"أجود الغناء: ما أطربك وألهاك، أو أحزنك وأشجاك، وغناء بلا شراب كنَحلةٍ بلا عطية، وهدية بلا نيَّة، ورَعدٍ بلا مطر، وشجر بلا ثمر، وقال الرشيد: النكسُ الذي يشرب على غير سماع. وقال أبو نواس:

وليس الشرب إلا بالملاهي ... وبالحركات من بَمٍّ وزيرِ

من ذلك كله نجد أن معنى المجون لا يتناول الفحش وحده، وإنما يترادف أحياناً مع مفهوم الظُرف والدعابة وسرعة البديهة، ومن دلالات المجون كذلك شرب الخمرة وسماع الغناء ونزعة التنوير وحرية الفرد في أن يعيش كما يشاء في ظل حياة سياسية وعقلية انتابها الشك والقلق والإيمان والزهد والاشمئزاز والثورة. فكان المجون ردَّ فعل على ذلك كله، أو كان استجابة لنداء داخلي مرعب يضعف النفس فيدعوها إلى اللهو واللذة وإلى المجاهرة بذلك، ومن ثمة إلى ارتكاب الذنوب والآثام.

ولعل خير من يمثل هذا الاتجاه الشعري الذي وجد بتأثير الحياة العامة، هو الشاعر أبو نواس الذي لم يدخل على عصره فساداً لم يكن بهذا العصر، كما يقول النويهي[3]، فقد شاع شرب الخمر واستشرى من قبله بجيلين أو ثلاثة أجيال، كذلك فإن شيوع النفاق كان من الظواهر الاجتماعية الكبرى في هذا العصر، فكبار معاصريه كانوا يرتدون مسوح التعفف أمام العامة، وعندما يختلون بخاصة أصدقائهم وصفوة ندمائهم يرتكبون أشنع الموبقات، ويطلقون العنان لأشد ضروب التهتك والابتذال. وهنا ينبغي أن يؤكد أنَّ ما أخذه هؤلاء الكبراء على أبي نواس لم يكن ارتكابه الإثم، بل جَهرُه به وتصريحه بما يفعل، وما يفعلون هم خفية، وهذا واضح من شعره ــ فقد صور هذا النفاق المخيف الذي كانوا يريدون حمله عليه في قصيدة طويلة منها قوله:[4]

ألَمْ تَرَ أنّي حين أغدو مُسبِّحاً ... بسَمت أبي ذَرٍّ وقلب أبي جَهل

---

[1] ــ مقدمة القصيدة في العصر الأموي / د. حسين عطوان (18 و19).

[2] ــ محاضرات الأدباء (2 / 7/6) والنكس الجبان، وانظر ديوانه (678).

[3] ــ نفسية أبي نواس (304).

[4] ــ ديوانه تحقيق الغزالي (3/6).

فالحساسية الشعرية عند هذا الشاعر التقطت مؤثرات عصره كلها، وتأثرت بها ولكنها لما التقطتّها صاغتها صياغة خاصة وزادت من حدّتها وعنفها، ثم عادت فرديتها إلى العصر بالغة الإرهاف. فهو يلخص حقيقة الناس في عصره بقوله:[1]

مـا الـنـاس إلاّ رجـل فـاتكٌ   أو رَجَـلٌ وقـره دِيـنُ

والبيت لا جديد فيه إلا تصنيف الناس: مؤمنين، ولاهين غير مبالين بالعواقب، لكنه يثور في وجه هذا النفاق، يدعو الناس إلى رفض الرياء والدجل السياسي والاجتماعي بقوله:[2]

أبـداً مـا عِشـتَ خـالِف   دَأبَ قـوم بعـدَ قـوم

أما الوسيلة المتاحة له للمخالفة فهي إغراق همومه وآلامه في كأس الخمرة، وتخدير أعصابه بالشراب حتى تتشوه الحقيقة العامة فيراها من خلال وجهة نظره هو، مخالفة لكل عرف أو فهم أو مأثور:[3]

اسـقني حـتى تراني   أحسـبُ الدِّيـكَ حِمـارا

فهذا البيت المرعب ـ يؤكد بقوة تمرده ومخالفته لكلّ مفروض على الذات من خارجها، لاقتناعه أنه تحت جناح التمرد تولد الثورة. ومن هنا كان المجون دافعاً، وكان موقفه من الحياة يتحدد من خلال رؤيته للخمرة ـ هذا العالم السحري العجيب في نظره، فالخمرة بديل لوجوده الذي يضنيه ويؤرقه، كيف لا وهو الشاعر المثقف الغزير العلم والمعرفة، المعتدّ بذاته، والذي لم يكن مقتنعاً بواقعه، ولم يكن يشعر بالأمن والأمان، وكان يعيش في حالة إفلاس وفقر يرافقها عُقوق وهجران من معاصريه، ولذا فهذا يشكو انعدام القيم، وسوء السلوك حتى إنه يرى أن أهم تجربة أسدتها إليه الحياة هي ضرورة اليأس من أولئك الذين قطعوا خيوط الوفاء والمودة بينهم وبينه. يقول:[4]

عليك باليأس من الناس   إنّ الغنى ويحكَ في الياس

كم صاحبٍ قد كان لي وامِقاً   إذ كان في حالات إفلاس

أقولُ لو قد نال هذا الغنى   أقعدني حُباً على الراس

حتى إذا صار إلى ما اشتهى   وَعَدَّهُ الناسُ من الناس

---

[1] ـ نفسه (213).
[2] ـ نفسه (205).
[3] ـ نفسه (204).
[4] ـ نفسه (601) والتنطير: الداهية.

قَطْـــعَ بالقِنطِيـــرِ حَـــبْلَ الصَّـــفا منـــي، ولمَّـــا يـــرضَ بالفـــاس

لكـنه الفـنان الإنسـان الـذي وجد عزاءه في أمرين عوضاه عن منغصات القوم، هما الحب والصفاء، وعشق الجمال:[1]

إنِّـــي امـــرؤٌ هِمَّتـــي والله يَكلَؤنِـــي أمـــران مـــا فـــيهما شُـــربٌ ولا أكـــلُ

حُـبُّ الـنديم ومـا في الناس من حَسَنٍ كفـــيٌ إلـــيه إذا راجَعـــتُهُ خَضِـــلُ

ومـا دام الحـب دافعه إلى الحياء، فالأمر الطبعي أن يكون له نظر يحيل الظواهر إلى صور ورمـوز تـبدعها عـبقرية شاعر مستعصية على الانقياد مع تقاليد الجماعة. فهو منقطع إلى عالمه الداخلـي، حيـث يضيئه صوت الأعماق، ويصبح الشعر عنده فاعليةً مستقلة عن الخارج. ففي جو الحـرية يـنطلق مع سجيته وتتفتح نفسه عن أناشيد الخلاص والتعزية، ولهذا كان بينه وبين الخمرة صـلة حميمة. كـان شـاعرها المجيد، ومبدع الكثير من الصور والأوصاف. ففي خمرياته تبدو مشـاعره ورؤاه، وتترقرق نفسه الكئيبة المستبشرة، فكان شاعراً مفكراً من خلال الخمرة، لم يشربها لمجـرد اللـذة، بـل ليحولها إلى خمرة فلسفية يبثها شكواه، لتقيه الهموم وتخدّره ولو إلى حين، إنها شقيقة روحه التي لا يقبل فيها عذلاً أو لوماً:[2]

عاذلـــي فـــي المُـــدامِ غـــيرَ نصـــيح لا تَلُمْنِـــي علـــى شـــقيقة روحـــي

وإذا كـان يـرفض العذل واللوم، فإنه سوف يشربها جهاراً متحدياً الرياء والنفاق والتستر على المعاصي:[3]

ألا فاســقني خمـــراً وقـــل لي هي الخمر ولا تســـقني ســـرّاً إذا أمكـــن الجهـــرُ

فمـــا الغبـــن إلا أن ترانـــيَ صـــاحياً ومـــا الغـــنمُ إلا أن يُتَعتِعنـــي السُـــكرُ

ولكن ما سرُّ شغفه بالخمرة وإيثاره لها؟ إنه يجيب مخاطباً إياها بصديقة الروح:[4]

ولا تُخدَعَـــنْ عـــن التـــي جُعلـــت سُـــقمَ الصـــحيح، وصِـــحّةَ السُـــقمِ

وصـــديقةِ الـــروح التـــي حُجِبَـــت عـــن ناظـــريك، وقـــيِّمِ الجســـمِ

---

(1) ـ نفسه (700).
(2) ـ نفسه (24)..
(3) ـ نفسه (57).
(4) ـ نفسه (47).

لمـا كانـت هذه الخمرة ، خمرة فلسفية صوفية، فهو يخلع عليها صفات مطلقة، إنه يسجد لها ويبتبل في محرابها، لأنها سر غامض لا تدركه الأفهام ولا تحيط به الظنون: [1]

دقّ معـنى الخمـر حـتى هـو فـي رَجْـم الظـنون
لـم تَقُـم فـي الوَهـم إلا كَذّبـت عيـنَ اليقيـن

ولهذا كانت خمرته ينبوع طاقته ومصدرَ حياته وفعله، فهو لا يتعلق بالحياة إلا ليبحث عن حياة أخرى وراءها، وضمن هذا المنظور الوجداني منح الخمرة قدرة التحويل والإبادة والإعادة والكشف عما وراء المحسوس، فكانت قطعة من ذاته توحّد معها، فأشعت في نفسه إحساسات الروعة والتقديس. ولم يكن ذلك ليتم لكونه شاعر الخطيئة، لأنه شاعر الحرية كما يقول أدونيس [2]

فحين تغلق أبواب الحرية تصبح الخطيئة مقدسة. بل إن النُواسي يأنف أن يقنع إلا بالحرام ولذائذه [3].

اسـقياني الحـرامَ قـبل الحـلال ودعانـي مـن دارس الأطـلال
إنمـا العـيشُ فـي مـباكرة الخمـ ـر وسُـكرٍ يـدوم فـي كُـلِّ حـال

فالخطيئة رمز الحرية، ورمز التمرد والخلاص، وهذا عائد إلى أن لأبي نواس نظراً يحيل الظواهر إلى صور ورموز، ويرى عبرها ملامح وانعكاسات عالم آخر فيما وراء الحس، فهو شاعر اليقظة التي تتخذ عنده شكل المجون، فالمجون خروج على نظام الأخلاق السائد، وهو يتضمن جدلية الرفض والقبول، رفض ما هو راهن وقبول ما يتجاوزه، والمجون في الواقع كالحلم فيما وراء الواقع نفي لكل ما ينفي حرية الإنسان، كلاهما يمثل النشوة الكاملة وهذا يعني أن المجون يطهّر ويحرّر [4] لأنه الجو الذي تعيش فيه الحرية الكاملة، وهو دخول في عالم المطلق كما يراه أبو نواس بل يتوهمه: [5]

فمـا الطـيْشُ إلا أن تراني صـاحياً ومـا العـيش إلا أن ألـذَّ فاسـكرا

وهو يشربها مع إيمانه أنها محرمة، ولكنه مؤمن بعفو الله وغفرانه على مذهب الإرجاء [6]

غـاد المُـدامَ وإنْ كانـتْ مُحَـرَّمةً فللكـبائر عـند الله غفـران

---

[1] نفسه (47).
[2] مقدمة للشعر العربي (52).
[3] ديوانه (691).
[4] الثابت والمتحول ـ أدونيس (2 / 111).
[5] ديوانه (101).
[6] ـ ديوانه (126).

وهكـذا فالشاعر الأصيل يهتم بالحياة حواليه، وذلك لأن أهم ما يميز الفنان عن غيره من الناس حساسيته المرهفة بما يدور في ذاته وخارجها، إلا أن الأحداث العامة والأوضاع الاجتماعية على اختلاف أنواعها شأنها شأن الأحداث الشخصية التي ليست إلا مناسبات للشعر الصادق، إنها المادة الخام التي ينبغي للشاعر أن يصهرها في بوتقة مخيلته، قبل أن يحيلها إلى فن رفيع، وبذلك تصبح رمزاً لموقف إنساني عام. وقد كان المجون ــ وهو من أهم مظاهر الحياة الاجتماعية في العصر العباسي- يمثل موقفاً حياتياً واتجاهاً شعرياً قوياً يؤكد الصلة الحية المتفاعلة بين الحياة والفن، تجلى هذا الأمر بوضوح عند شعراء العصر العباسي الأول عامة، وعند أبي نواس الذي رفض الحياة الجاهزة مستلهماً جدة الحياة مؤكداً انقطاعه إلى عالمه الداخلي حتى يعيش الحياة بامتلاء، وبذلك عد أكمل نموذج للحداثة في موروثنا الشعري، وأنموذجاً لقضية التفاعل بين الحياة والفن في الشعر العباسي، في عصره الأول.

المصادر والمراجع

1 ــ من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده، محمد خلف الله أحمد ــ معهد البحوث والدراسات العربية ــ القاهرة ط (2) 1970.

2 ــ تيارات أدبية من الشرق والغرب / د. ابراهيم سلامة، الأنجلو المصرية ــ القاهرة 1952.

3 ــ الشعر والحياة الاجتماعية في القرن الثاني الهجري / د. يوسف خليف، بحث في مجلة المجلة القاهرة عدد نوفمبر 1957.

4 ــ شعر أبي نواس في ضوء النقد القديم والحديث / د. أحمد علي دهمان، مطبوعات جامعة البعث حمص 1983

5 ــ أخبار الظراف والمتماجنين / ابن الجوزي، نشر مكتبة القدسي، دمشق (1347 هـ).

6 ــ أخبار أبي نواس / ابن منظور المصري، بتحقيق شكري أحمد، مطبعة المعارف بغداد (1952) م.

7 ــ الموشى أو الظرف والظرفاء / الوشاء، بتحقيق كرم البستاني، دار صادر بيروت 1965.

8 ــ الأغاني / الأصفهاني، طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1963.

9 ــ تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري/ نجيب البهبيتي، مؤسسة الحياة القاهرة 1961.

10 ــ دراسات في الأدب العربي / غرونباوم، ترجمة د. إحسان عباس، وآخرين، مكتبة الحياة بيروت 1959.

11 ــ مقدمة القصيدة العربية في العصر الأموي / د. حسين عطوان، دار المعارف القاهرة 1974

12 ــ محاضرات الأدباء / الراغب الأصفهاني، دار مكتبة الحياة بيروت 1961.

13 ــ نفسية أبي نواس / د. محمد النويهي، مكتبة الخانجي ــ القاهرة ط (2) 1970.

14 ــ مقدمة الشعر العربي / أدونيس د. علي أحمد سعيد، دار العودة، بيروت 1971؟

15 ــ الثابت والمتحول (2) أدونيس، دار العودة بيروت 1977.

16 ــ ديوان أبي نواس، بتحقيق أحمد عبد المجيد الغزالي، القاهرة 1953.

17 ــ لسان العرب ــ القاموس المحيط، المعجم الوسيط.

أسس الفكر الجمالي عند التوحيدي

د.عزت السيد أحمد

لقد نثر التوحيديّ نظريته الفنيّة والجماليّة بين كتبه نثر اللّؤلؤ بين حبّات العقد. ونحن لا ندّعي أنّه كان مدركاً أو قاصداً تأسيس نظريّة، ولكنّنا نزعم أنّ ما قدّمه يكاد يرقى إلى مستوى نظريّة إن لم تكن متكاملةً تماماً فإنّه لا ينقصها الكثير أبداً حتّى تمنح شرف التكامل.

إنّ مبحث الجمال في إطاره العامّ، علم الجمال، وفي إطاره الخاصّ، فلسفة الفنّ. شأنه شأن المباحث الأخرى، المختلفة والمتعدّدة، ينطوي على غير مستوىً وتصنيف للموضوعات المعالجة. فلدينا أوّلاً ما يمكن أن نسمّيه المستوى النّظري، ونحن ثانياً أمام المناهج أو طرائق البحث والمعالجة، ونجد أنفسنا ثالثاً بين الميادين الّتي تمتدُّ إليها يد هذا المبحث أو ذاك وتعالجها تبعاً لمنظوره ومناهجه وأدواته ومفاهيمه. وربما نجد أيضاً مستويات أخرى يرتبط كل منها بمادّة المبحث: كالنّظريّات؛ (المبرهنات) والنّظريّات؛ (المذاهب) والمستوى التّأريخيّ والفروع وغير ذلك.

يختصُّ الجانب النّظريّ بالوقوف على منطلقات العلم من مبادئ وأسس ومفاهيم، هذه الأمور الّتي تكون اتّفاقيّةً -على الأغلب الأعمّ- في علوم الطّبيعة، وخلافيّةً -على العموم- في العلوم النّظريّة. ففي علم الجمال نجد تبايناً شاسعاً في ترتيب هذه المبادئ والأسس والمفاهيم، وأولويّاتها وتسمياتها وأساليب التّعبير عنها والتّعامل معها، فنجد مثلاً: مفهوم الجمال وطبيعة الجمال، وخصائص الجمال وعناصر الجمال، ومعايير الجمال والقيم الجماليّة، واللّذّة الجماليّة والمعايشة الجماليّة والتّلقّي الجماليّ، والتّقويم الجماليّ والتّذوّق الجماليّ، والإبداع والإلهام والمحاكاة، والصّورة الجماليّة والصّورة الفنيّة، والعلاقات بين مختلف المفاهيم والأفرع والميادين؛ مثاني وجموعاً، وغير ذلك الكثير من المسائل الّتي نجدها متفرّقة لدى الباحثين تبعاً لميولهم واهتماماتهم وانتباهاتهم وانتماءاتهم...

أمّا مناهج البحث فهي الطّرق أو السّبل الّتي ينتهجها البحّاثة إبّان تناوله مادّة بحثه ومعالجتها.

وبديهـيٌّ أن تتبايـن هذه المناهج بتباين موضوع البحث. وقد اختلف النّقّاد فيما إذا كانت مادّة البحث هي الّتي توجّه الباحث وتفرض عليه سلك طريقة محدّدة، أو أنّ الباحث مخيّرٌ بين طرائق المعالجة. والحـق أننا مازلنا عاجزين، في علم الجمال عن الاتّفاق على منهجٍ محدّد؛ واحدٍ أو أكثر في معالجة القضـايا الجماليّة ومسائلها، بل لعلّنا لم نصل إلى منهجٍ واضحٍ في هذا الخصوص، للارتباط الوثيق الوشـيج بين مادّة البحث وذاتيّة الباحث، خلاف معظم مباحث العلوم الاجتماعية الّتي قطعت أشواطاً طويلةً على هذا الطّريق، وإن اتّفقت مع علم الجمال في ذاتيّتها.

وتـتّجه ميادين العلـم إلـى تطبيق أسسه النّظريّة على أفرعه المختلفة، أي أنّنا ننتقل هنا من المسـتوى الـنّظريّ والتّنظـيريّ إلـى المستوى التّطبيقيّ للعلم، فنجد لدينا على سبيل المثال -فيما يخصّـنا- جماليّات الشّـعر والنّثر والرّسم والنّحت والعمارة والرّقص والموسيقى... وغيرها من الفنون.

"إنّ انشـغالنا بموضوعات الفنّ والجمال في التّراث العربيّ الإسلاميّ، ونوع حضور الاهتمام الجمالـيّ عـند أبي حيّان التّوحيديّ، يحكمه سؤالٌ يبدو صعب المعالجة، على أكثر من صعيد، وهو سـؤالٌ قـابلٌ لأن نصـوغه بأكثر من طريقة: **هل توفّر لنا الثّقافة العربيّة الإسلاميّة إمكانَ إقامة جماليّات محدّدة الأسس، معيّنة المفاهيم، تكثّف الخبرة العربيّة الإسلاميّة، وأنماط التّذوّق المتراكمة عـبر الزّمـن، والـتّفاعل واخـتلاف صيغ الأحكام؟ هل هناك إمكانٌ لالتقاط عناصر خطاب جماليٍّ يحتضـن مقوّمات متخيّلٍ استقرّت في ثناياه رموزٌ هاجرت من أكثر من حضارةٍ ومن فضاءٍ ثقافيٍّ، لتجد تعبيرها البليغ في النّسق الدّلاليّ** والرّمزيّ للغة العربيّة؟"[1].

مـن الصّـعب القول بوجود مثل هذه النّظريّة بمعناها الاصطلاحيّ المعاصر عند كلّ من سبق ولادة هـذا المصطلح[2] على يدي ألكسندر باومجارتن -Baumagarten-، ولكنّ ذلك لا ينفي مطلقاً وجود معالم نظريّات متكاملة، ولا يحول دون استنباط أمثال هذه النظريّات؛ سواء أكان ذلك في فكر الحضارة العربيّة الإسلاميّة وفلسفتها، أم في فلسفة الحضارة اليونانيّة. وانطلاقاً من ذلك يمكننا القول إنّ التّوحـيديّ قـد نـثر ما يمكن أن نسميّه 'نظريّته الفنيّة والجماليّة" بين كتبه نثر اللؤلؤ بين حبّات العقـد. وإن كـنّا لا ندّعي أنّه كان يدرك أنّه يعرض لنظريّة فنيّة وجماليّة، ولا أنّه كان قاصداً ذلك، فإنّـنا نسـمح لأنفسـنا الزعم مقدّماً بأنّ ما قدّمه أبو حيّان يكاد يرقى إلى مستوى نظريّة إن لم تكن مـتكاملةً تمامـاً فإنّه لا ينقصها الكثير أبداً حتّى تمنح شرف التكامل، ولذلك لم يكن نثر هذه الآراء والمواقـف اعتباطاً ولا خبط عشواء، ولا تقحيماً لآرائه الفنيّة بين طيّات كتبه كلّما سنحت له سانحةٌ، أو شامت له مصادفةٌ أن يفعل ذلك.

---

[1] الاهـتمام بالجمـال عند التّوحيدي، محمد نور الدّين أفاية- ضمن مجلّة؛ القاهرة -المجلد 14- العدد 3- 115- 116.

[2] ناقشنا هذه الفكرة في دراسة لنا عن مصادر فكر التّوحيدي الجماليّ.

خصوصيّة الفنّ

لـم يكـن من العسير على فيلسوف جماليٍّ قدير كبير، أن يدرك -وهو يرسي دعائم مهمة لعلم الجمـال العربـيّ، كمـا يصرّ الكثيرون[1] -أنّ أهمّ مزايا الفنّ وخصائصه أنّه صناعةٌ تقتصرُ على الإنسـان وحده دون سائر المخلوقات، لأنّه يختصّ بسمات لا تتوفر إلاّ فيه. ويبيّن لنا كيف أنّ الفنّ محاكاةٌ للطّبيعة، ممّا يترتّب عليه ضرورةُ أنّ الفنّ دون الطّبيعة كمالاً، وأنّ الطّبيعة فوق الفنّ؛ يقول في ذلك على لسان معاصره ومحدّثه أبي عليٍّ مسكويه:

"إنّ الطّبـيعة فـوق الصّناعة (الفنّ)، وإنّ الصّناعة دون الطّبيعة، وإنّ الصّناعة تتشبّه بالطّبيعة ولا تكمل، والطّبيعة لا تتشبّه بالصّناعة وتكمل"[2]. والسّبب في ذلك "أنّ الطّبيعة قوّةٌ إلهيّةٌ ساريةٌ في الأشياء واصلةٌ إليها، عاملةٌ فيها بقدر ما للأشياء من القبول والاستحالة والانفعال والمواتاة، إمّا على التّمام، وإمّا على النّقص"[3]. ولعلّ هذا ما ذهب إليه أندريه جيد -André Gide الّذي "يعدّ كل شيء علـى وجه الأرض طبيعيّاً باستثناء الفنّ، فهو في نظره الشّيء الوحيد غير الطّبيعيّ، والمصطنع في هذه الحياة"[4]، مع اختلاف أرضيّة التّفكير.

ويـتابع مفكّـرنا، في معرض التّمييز بين الإنسان والحيوان في مكانٍ آخر، قائلاً: "ذكر بعض الباحثين عن الإنسان أنّه جامعٌ ما تفرّق في جميع الحيوان، ثمّ زاد عليها وفضل بثلاث خصال:

-بالعقل والنّظر في الأمور النّافعة والضّارّة.

-وبالمنطق لإبراز ما استفاد العقل بوساطة النّظر.

-وبالأيدي لإقامة الصّناعات، وإبراز الصّور فيها مماثلةً لما في الطّبيعة بقوة النّفس"[5].

وهـو بذلك يقترب كثيراً ممّا سيقف عليه جورج سنتيانا – Santayana بقوله: "حينما نعترف بالتّمـيّز الإنسـانيّ باعتباره أساساً مشروعاً للمفاضلة، لأنّه لا غنى لنا عنه، فحينئذ نرتّب كلّ ما في الطّبيعة الفنيّة من موضوعاتٍ حسب هذا المعيار بحيث نجعل منها نظاماً من القيم"[6].

ممّـا لاشكّ فيه أنّ للميزتين الأولى والثّانية دوراً كبيراً في الفنون، إلى جانب الأدوار الأخرى والأهمّ في ضروب الممارسة العمليّة في الحياة.

وحـتّى لا نطلـق العنان للتّأويل واستيلاد المعاني من هاتين العبارتين، يكفي أن نشير إلى أمرٍ على غاية الوضوح فيهما: ففي الفنون ماهو نافعٌ وماهو ضارٌّ، وبالعقل والنّظر، لا بالحدس الجماليّ

---

(1) من أمثال الدكتور إبراهيم الكيلاني والدكتور زكريا إبراهيم والدكتور عفيف بهنسي وغيرهم.

(2) الإمتاع والمؤانسة، أبو حيّان التّوحيدي -ج2- ص39

(3) الإمتاع والمؤانسة، أبو حيّان التّوحيدي- ج2- ص39.

(4) كوردييون، أندريه جيد -ترجمة رمسيس عوض- ضمن مجلة: القاهرة- العدد 162- ص103- 105.

(5) الهوامل والشوامل، التّوحيدي ومسكويه -ص230- 231.

(6) فلسفة جورج سنتيانا، إبراهيم مصطفى إبراهيم- ص54.

والفنّي، ندرك مثل هذه الأمور، وبالاستدلال والمحاكاة العقليّة نرسم ونخطّط لتجنّب الضّرر وتلافيه، والاستفادة ممّا يمكن الاستفادة منه من الفنون.

ويبدو جليّاً ما للمزيّة الثّالثة من أثر فاعل ومهمٍّ، يفصح عن ذاته بذاته في الفنّ، إنّه وبهذه الكلمات القليلة الواضحة المعنى، يميط السّجوف عن آليّة العمل الفنّيّ، فهو يبيّن كيفيّة انتقال الفنّ من القوّة إلى الفعل، أي من الحالة الكمونيّة التي يكون الأثر الفنّيّ فيها مجرّد فكرة قابعة في أعماق النّفس، ثمّ لتقدحها شرارة الإلهام، وتنتقل بها إلى حالة التّجسّد... هذا الانتقال يتّخذ الأيدي وسيلة مباشرة له. دون أن يفترق في ذلك بكبير بون عمّا أكّده أوجست رودان –A.Rudan من "أنّ الفنّ ليس إلاّ شعوراً أو عاطفةً، ولكن بدون علم الأحجام والنّسب والألوان، وبدون البراعة اليدويّة، لابدّ من أن تبقى العاطفة– مهما كانت قوّتها– مغلولةً مشلولةً"[1].

والحقيقة أنّ هذا الكلام مقبولٌ إلى حدٍّ بعيد جدّاً، إذا نحن فهمنا أنّ المقصود من الأيدي هو المعنى اللّغويّ والحسّيّ وحسب، أمّا لو فهمنا منها أنّها الأداة الّتي تصوغ العمل الفنّيّ بالصّورة الّتي يستقبلها المتلقّي، لما أمكننا تجاوز هذا المعنى إلى أبعد منه، فغير خافٍ أنّ اليد هي الّتي تصوغ فنون النّحت والتّصوير والعمارة والنّقش والعزف... ولكن ثمّة فنونٌ لا تلعب اليد فيها إلاّ دوراً ثانويّاً، يمكن إغفاله في بعضها، كالشّعر على سبيل المثال، والغناء... على أن ذلك كلّه ليس لليد فيه سوى تشرّفها بكونها أداةً تجسّد إرادة النّفس الملهمة، وقد أشار الفيلسوف إلى ذلك. ولمثل هذا نفى سنتيانا– Santayana أن يكون "النّشاط البشريّ والفنّ قد نشأا مستقلّين عن أوجه النّشاط البشريّ الأخرى، بل إنّهما نشأا مترابطين لتحقيق قيمه الجماليّة والعمليّة والنّفعيّة"[2].

الفنُّ والإلهام

يذهب **هيجل** –Hegel إلى أنّ "الفنّ يكشف عن الإلهيّ، عن الاهتمامات الأكثر سحراً للإنسان، عن الحقائق الأكثر جوهريّةً للرّوح"[3]. وكأنّه يعلن من جديد ما قال به مفكّرنا من أن "الإلهام مفتاح الأمور الإلهيّة"[4] بل هو قبسٌ من النّور الإلهيّ يبثّه الله في النّفس الإنسانيّة. هذا القبس تعكسه البديهة إلى مرآة الحسّ والواقع؛ إلى حالة التّجسّد، عكساً خلاّقاً يتجاوز ضروب القياس والاستدلال والاجتهاد والتّوقّع، يقول الفيلسوف في ذلك: "البديهة تحكي الجزء الإلهيّ بالانبجاس، وتزيد على ما يغوص عليه القياس، وتسبق الطّالب والمتوقّع"[5]. وعلى هذا الأساس يرى صاحب ((الإمتاع والمؤانسة)) أنّ "مراتب الإنسان في العلم ثلاث، تظهر في ثلاثة أنفس: أحدهم ملهمٌ فيتعلّم ويعمل،

---

(1) فلسفة الفن في الفكر المعاصر، زكريا ابراهيم– ص5.

(2) فلسفة جورج سنتيانا، ابراهيم مصطفى ابراهيم –ص51.

(3) الفن في العصر الحديث، جان ماري شيفر –ص12.

(4) الإمتاع والمؤانسة، أبو حيّان التوحيدي– ج2– 146.

(5) المقابسات (س)، أبو حيّان التوحيدي –ص238.

وواحدٌ يتعلّم، وواحدٌ يتعلّم ويلهم"[1]. ليكون لدينا بذلك: مقتصرٌ على التّعليم التّلقائيّ أو الآليّ، ومتعلّمٌ بإلهامٍ، وملهمٌ يتعلّم ويعمل وهو المبدع، والنّفس المبدعة عند مفكّرنا هي أسمى النّفوس وأعلاها.

وقد ميّز التّوحيديّ بين الرّوح والنّفس، وخصوصيّة كلٍّ منهما، فرأى أنّ الرّوح؛ الجسم اللّطيف المنبثّ في الجسد، إنّما هي سبب الحياة في الإنسان والحيوان على حدّ السواء، أمّا النّفس فهي جوهرٌ إلهيٌّ خاصٌّ بالإنسان وحسب، وفي ذلك يقول صاحب ((الإمتاع والمؤانسة))، مبتدئاً بتعريف الرّوح بأنّها "جسمٌ لطيفٌ منبثٌّ في الجسد على خاصٍّ ما له فيه، فأمّا النّفس النّاطقة فإنّها جوهرٌ إلهيٌّ وليست في الجسد على خاصٍّ ما له فيه، ولكنّها مدبّرةٌ للجسد، ولم يكن الإنسان إنساناً بالرّوح بل بالنّفس، ولو كان الإنسان بالرّوح لم يكن بينه وبين الحمار فرق"[2].

الفنّ والحيوان

لمّا كان الإنسان إنساناً بالنّفس لا بالرّوح، والنّفس جوهرٌ إلهيٌّ يميّز الإنسان من الحيوان، والفنون تتّصل اتّصالاً وشيجاً بالجزء الإلهيّ في الإنسان فقد وقف التّوحيديّ حائراً أمام ظاهرةٍ تخترق هذه الحدود المرسومة، ذلك أنّه وجد أنّ بعض الحيوانات تبدو وكأنّها تتذوّق بعض ضروب الفنّ، -وثمّة دراساتٌ معاصرةٌ كثيرةٌ تدور في فلك الموضوع ذاته- ولم يستطع أن يخفي ما يشغله، فطرح سؤاله على محدّثه أبي عليٍّ مسكويه قائلاً: "ما سبب تصاغي البهائم والطّير إلى اللّحن الشّجيّ، وما الواصل فيه إلى الإنسان العاقل المحصّل، حتّى يأتي على نفسه؟"[3]. ولكنّه، وكما لم يجد في نفسه الجواب الشّافي، لم يجد عند أبي عليٍّ من الجواب ما يذهب عنه الحيرة.

وربّما كان هذا ما حداهُ على التّمييز بين الإنسان والحيوان ، في غير مرّةٍ وغير كتاب، وتوسّع في ذلك مبيّناً الخصائص والسّمات الّتي امتاز بها الإنسان من الحيوان، معرّجاً على الفنّ – الصّناعة- أو ما اتّصل به في كلّ مرّةٍ.

يقول على سبيل المثال: "لمّا وُهب الإنسان الفطرة، وأُعين بالفكرة، ورُفد بالعقل، جمع هذه الخصال، وما هو منها لنفسه وفي نفسه، وبسبب هذه المزيّة الظّاهرة فضل جميع الحيوان، حتّى صار يبلغ مراده بالتّسخير والإعمال واستخراج المنافع منها وإدراك الحاجات بها، وهذه المزيّة له مستفادةٌ بالعقل، لأنّ العقل ينبوع العلم، والطّبيعة ينبوع الصّناعات. والفكر مشتمل منهما ومؤدٍّ بعضها إلى بعضٍ بالفيض الإمكانيّ، والتّوزيع الإنسانيّ، فصواب بديهة الفكرة من سلامة العقل، وصواب رويّة الفكرة من صحّة الطّباع، وصحّة الطّباع موافقة المزاج، وموافقة المزاج بالمدد الاتّفاقيّ والاتّفاق الغيبيّ"[4].

---

[1] الإمتاع والمؤانسة، أبو حيّان التّوحيدي- ج1-134.
[2] الإمتاع والمؤانسة، أبو حيّان التّوحيدي- ج2- ص113.
[3] الهوامل والشّوامل، التّوحيدي ومسكويه -ص230- 231.
[4] الإمتاع والمؤانسة، أبو حيّان التّوحيدي- ج1- ص144- 145.

وفي معرض توضيحه لطبيعة الإلهام يقارن بين الإنسان والحيوان من باب ما لكلّ منهما منه فيرى أنّ الحيوان، بما هو جنسٌ، كلّه ملهمٌ، غير أنّ إلهام الحيوان الأعجم إلهام غريزة، فيما الإنسان يزيده بالعقل؛ الاختيار، ولذلك أمكنه الإبداع في الفنّ وغيره ممّا هو أشرف وأسمى، وفي لك يقول: "لمّا كان الحيوان كله يعمل صنائعه بالإلهام على وتيرة قائمة، وكان الإنسان يتصرّف فيها بالاختيار، صحّ له من الإلهام نصيبٌ حتّى يكون رافداً له في اختياره، وكذلك يكون النحل أيضاً، صحّ له من الاختيار قسطٌ في إلهامه حتى يكون ذلك معيناً له في اضطراره. إلا أنّ نصيب الإنسان من الإلهام أقلّ كما أنّ قسط سائر الحيوان من الاختيار أنزر، وثمرة اختيار الإنسان إذا كان معاناً بالإلهام أشرف وأدوم وأجدى وأنفع وأبقى، وأرفع من ثمره غيره من الحيوان إذا كان مرفوداً بالاختيار، لأنّ قوّة الاختيار في الحيوان كالحلم، كما أنّ قوّة الإلهام في الإنسان كالظلّ"[1].

ومن ثم فقد "جعل التوحيديّ من الفنّ أو الصناعة ظاهرةً إنسانيّةً تتوقف على القوّة النّاطقة الّتي يتمتّع بها الموجود البشريّ، فلابدّ إذن من أن نفرّق بين عمليّة إبداع الفنّ وعمليّة تذوّقه، ما دام الحيوان لا يشترك معه في العمليّة الأولى. ومعنى هذا أن أبا حيّان لا يرى مانعاً من نسبة الانفعال الجماليّ إلى الحيوان بينما نراه يختصّ الإنسان. دون سواه من باقي الكائنات، بالقدرة على إبداع الجمال واستحداثه"[2].

الموهبة والإبداع

ولكن، هل يعني هذا أنّ الإبداع الفنّيّ باستطاعة كلّ إنسانٍ ما دام خاصاً بالجزء الإلهيّ في الإنسان، وهذا الجزء الإلهيّ موجودٌ عند كلّ إنسان؟

لقد انتبه التّوحيديّ إلى أنّ الإبداع الفنّي محصورٌ بأصحاب المواهب الفنيّة نوعاً ما، وليس هذا فحسب بل إنّ أصحاب المواهب الفنيّة أنفسهم على تباين في درجات الإبداع، وذلك تبعاً للمخزون المعرفيّ والتّجريبيّ لدى الفنّان، بل لقد أدرك تمام الإدراك أمراً على غاية من الأهميّة، وهو أنّ الإبداع الفنيّ مختلفٌ عن أيّ عملٍ آخر من حيث إنّ الفنّان ليس بمقدوره أن يبدع في أيّ وقت شاء وأريد منه ذلك، وإنّما هي سبحاتٌ من الإلهام تتنزّل على النّفس من غير سابق موعد، ولذلك فإنّ كلّ إبداعٍ فنّيّ لا ينبثق من هذه السبحات، ولا يستنير بهديها، يتعثّر ويزلّ. أو لم يقل الفرزدق "انا أشعر تميم عند تميم، وربّما أتت عليّ ساعةٌ ونزع ضرسٍ أسهل عليّ من قول بيت"[3]؟! يقول فيلسوفنا في ذلك:

"إنّ الكلام صلفٌ تيّاه، لا يستجيب لكلّ إنسانٍ، ولا يصحب كلّ لسانٍ، وخطره كثيرٌ، ومتعاطيه

---

(1) الإمتاع والمؤانسة، أبو حيّان التّوحيدي- ج1- ص145.

(2) التّوحيدي بين العلم والمعرفة، أحمد عبد الفتاح البري -ص96- 97.

(3) الشّعر والشّعراء، ابن قتيبة -ص31.

مغرورٌ، وله أرنٌ[1] كأرن المهر، وإباءٌ كإباء الحرون، وزهوٌ كزهو الملك، وهو يستهّل مرةً ويتعسّر مراراً، ويذلّ طوراً ويعزّ أطواراً؛ ومادّته من العقل، والعقل سريع الحؤول خفيُّ الخداع؛ وطريقه على الوهم، والوهم شديد السّيلان، ومجراه على اللّسان واللّسان كثير الطّغيان؛ وهو مركّبٌ من اللّفظ اللّغوي، والصّوغ الطّباعيّ، والتّأليف الصّناعيّ، والاستعمال الاصطلاحيّ، ومستملاه من الحجا، ودَرْيُه[2] بالتّمييز؛ ونسجه بالرّقّة... وبهذا البون يقع التّباين ويتّسع التّأويل"[3].

إنّ هذه الموهبة، وهي قوّةٌ كامنةٌ في النّفس، هي أساسُ الإبداع الفنّيّ، ولا تحقّق للإبداع من دون الموهبة، ولابدّ لكل موهبة من صقل وتوعية وتنمية، ويكون ذلك بإغناء التّجربة وزيادة المعرفة وتوجيهها، وقد ضرب التّوحيديّ لنا في لك مثلاً سماعهم غلاماً يغنّي جعل الأصحاب يترنّمون طرباً، فقال أحدهم: "لو كان لهذا من يخرّجه ويعني به، ويأخذه بالطّرائق المؤلّفة[4] والألحان المختلفة، لكان يظهر أنّه آيةٌ، ويصير فتنةً، فإنّه عجيب الطّبع، بديع الفنّ"[5]. وهذا ما يمكن اشتقاق معناه أيضاً من قوله في ((الإمتاع والمؤانسة)): "الإنسان بين طبيعته وهي عليه، وبين نفسه وهي له، كالمنتهب المتوزّع، فإن استمدّ من العقل نوره وشعاعه قوي ماهو له من النّفس، وضعف ماهو عليه من الطّبيعة، وإلاّ فقد قوي ماهو عليه من الطّبيعة وضعف ماهو له من النّفس"[6].

والحقيقة أنّ التّوحيديّ كان قد ذهب فيما سبق أن ذكرنا إلى أنّ "الطّبيعة فوق الصّناعة؛ (الفنّ)، وأنّ الصّناعة دون الطّبيعة"[7] فكيف يقبل هنا أن يجعل الطّبيعة (الموهبة) خاضعةً للصّناعة؟!

وبمعنى آخر: إنّ صقل الموهبة -وهي من الطّبيعة- إنّما يتمّ بالصّناعة. وهذا يعني احتياج أو خضوع الطّبيعة إلى الصّناعة، وهذا يتناقض مع ما ذهب إليه أبو حيّان في ((الإمتاع والمؤانسة))[8]، فكيف كان ذلك؟

الحقيقة أنه ليس من تناقض البتّة في هذا الموضوع، ولعلّ في هذا أيضاً ما يؤكّد وحدة نظريّة التّوحيديّ في الفنّ، وتكاملها، وأنّ الآراء والمواقف التي يوردها إنّما تشكّل خلاصة رأيه وموقفه، وهي بالتّالي ليست مجرد آراء عارضة كان مفكّرنا منها بمثابة الجامع والمفنّد، ودليلنا على ذلك أنّه لمّا عرض لرأي يتخالف مع رأي سابق له -كما يبدو من ظاهر القول- وقد علم أنّ كلا الرّأيين صائبٌ، بيّن سبب نشوز الخاصّ عن العامّ، فقال على لسان أبي سليمان:

---

[1] الأرَن، بالتحريك: النّشاط؛ أرن يأرن أرناً وإراناً وأريناً. لسان العرب: أرن.

[2] دريه: أي درايته وعلمه، دري الشيء دَرْياً ودِرْياً ودِرْيَةً ودِرْياناً ودرايةً: علمه. لسان العرب: دري.

[3] الإمتاع والمؤانسة، أبو حيّان التّوحيدي- ج1- ص9- 10.

[4] المؤلّفة: غير مضبوطة في النّصوص المحقّقة، ومعناها بفتح اللام وتشديدها: المكمّلة، وهو الأقرب. والمؤلِفة: بتسكين الهمزة وكسر اللام: اسم الفاعل من الألف، وهو غير مستبعد، ولاسيما أنّه يحقّق السّجع أيضاً.

[5] المقابسات (س)، أبو حيّان التّوحيدي- ص163- . وفي (ح) ص101.

[6] الإمتاع والمؤانسة، أبو حيّان التّوحيدي- ج1- ص146.

[7] الإمتاع والمؤانسة، أبو حيّان التّوحيدي- ج2- ص39.

[8] الإمتاع والمؤانسة، أبو حيّان التّوحيدي- ج2- ص39.

"إنّ الطّبيعة إنّما احتاجت إلى الصّناعة في هذا المكان لأنّ الصّناعة هنا تستجلي من النّفس والعقل، وتملي على الطّبيعة، وقد صحّ أنّ الطّبيعة مرتبتها دون النّفس، تقبل آثارها وتتمثّل أمرها، وتكمل بكمالها وتعمل على استعمالها، وتكتب بإملائها وترسم بإلقائها، والموسيقي حاصلٌ للنفس موجودٌ فيها على نوعٍ لطيف وصنف شريف، فالموسيقار إذا صادف طبيعةً قابلةً ومادّةً مستجيبةً وقريحةً مواتيةً، وآلةً منقادةً أفرغ عليها بتأييدِ العقل والنّفس لبوساً مؤنقاً، وتأليفاً معجباً، وأعطاها صورةً معشوقةً وحليةً مرموقةً، وقوّته في ذلك تكون بمواصلة النّفس النّاطقة، فمن هنا احتاجت الطّبيعة إلى الصّناعة، لأنّها وصلت إلى كمالها من ناحية النّفس النّاطقة بوساطة الصّناعة الحادثة الّتي من شأنها استجلاء ما ليس لها، وإملاء ما يحصل فيها، استكمالاً بما تأخذ وكمالاً لما تعطي"[1].

ويعود **التّوحيديّ** ليؤكّد من خلال هذا النّصّ أيضاً آليّة الإبداع اللاآليّة؛ وأعني بذلك جملة الشّروط والمعطيات الواجب تحقّقها بدءاً من الموهبة والإلهام كما يقول الفيلسوف، وصولاً إلى التهيّؤ والحالة النّفسية الّتي يعيشها المبدع، والظّروف المناسبة لهذا الإبداع "فالموسيقار إذا صادف طبيعةً قابلةً ومادّةً مستجيبةً، وقريحةً مواتيةً وآلةً منقادة..." [2].

ولكن، ما المعيار الّذي يتيح لنا الوقوف على المقدرة الإبداعيّة، ومدى التّماسك البنائيّ في الأثر الفنّيّ، ورصانته، وقدرته على النّفاذ إلى القلوب؟

لقد عقد التّوحيديّ مقارنةً بارعةً رائعةً بين ضربين إبداعيين -ولعلّ التّقسيم من قبيل التّقسيم النّظريّ- الضّرب الأوّل هو الذي يتّخذ الإلهام مستنداً ومصدراً، والضّرب الثّاني هو الذي يستند إلى الرّويّة العقليّة، وقد بيّن من خلال هذه المقارنة محاسن كلّ منهما وعيوبه؛ مستقلاً حيناً، وحيناً مرتبطاً بالآخر، "على أنّ بلاغة الأسلوب، ومتانة الإبداع تتمثّل عند **التّوحيدي** دائماً في التّوفيق بين الإلهام والرّويّة العقليّة"[3].

يقارن **التّوحيديّ** بادئ الأمر في مقابساته بين البديهة؛ أساس الإلهام، والرّويّة العقليّة، فيرى أنّ "البديهة أبعد -من الرّويّة- من معاني الكون والفساد، وأغنى عن ضروب الاجتهاد والاستدلال، والرّويّة ألصق بكمال الجوهر وأشدّ تصفيةً للطّينة من الكدر"[4].

"والبديهة قدرةٌ روحانيّةٌ في جبلّةٍ بشريّةٍ، كما أنّ الرّويّة صورةٌ بشريّةٌ في جبلّةٍ روحانيّة"[5].

ثمّ يعقد في ((الإمتاع والمؤانسة)) مقارنةً بين الضّربين الإبداعيّين اللّذين ينعكسان عن الإلهام والرّويّة العقلية فيقول:

"إنّ الكلام ينبعث في أوّل مبادئه إمّا عن عفو البديهة، وإمّا عن كدّ الرّويّة، وإمّا أن يكون

---

[1] *المقابسات(س)، أبو حيّان التّوحيدي -ص163.*

[2] *المقابسات(س)، أبو حيّان التّوحيدي- ص163.*

[3] *فلسفة الفن عند التّوحيدي، د.عفيف بهنسي -ص23.*

[4] *المقابسات (س)، أبو حيّان التّوحيدي -ص238- 239.*

[5] *الإمتاع والمؤانسة، أبو حيّان التّوحيدي- ج2- ص142.*

مركّباً منهما، وفيه قواهما بالأكثر والأقلّ؛ ففضيلة عفو البديهة أن يكون أصفى، وفضيلة كدّ الرّويّة أنّه يكون أشفى، وفضيلة المركّب منهما أنّه يكون أوفى. وعيب عفو البديهة أن تكون صورة العقل فيه أقلّ، وعيب كدّ الرّويّة أن تكون صورة الحسّ فيه أقلّ، وعيب المركّب منهما بقدر قسطه منهما: الأغلب والأضعف، على أنّه إذا خلص هذا المركّب من شوائب التّكلف، وشوائب التّعسف، كان بليغاً مقبولاً رائعاً حلواً، تحتضنه الصّدور، وتختلسه الآذان، وتنتهبه المجالس، ويتنافس فيه المنافس بعد المنافس"[1].

ولعلّ التّوحيديّ أدرك تعقّد العلاقات التي تقوم عليها بنية الإنسان -الإنسان العامّ والخاصّ- ممّا حداه على محاولة إمساك الطّرف المقابل، المناقض للحالة الطّبيعيّة، "فقد يجوز -كما يقول أبو حيّان- أن تكون صورة العقل في البديهة أوضح، وأن تكون صورة الحسّ في الرويّة ألوح. إلاّ أنّ ذلك من غرائب النّفس ونوادر أفعال الطّبيعة، والمدار على العمود الذي سلف نعته، ورسا أصله"[2].

الفنّ والمحاكاة

ولكن، لابدّ أن نتساءل الآن: إذا كان الفنّ وليد الإبداع الذي يقود إليه الإلهام فما مادّة الإبداع؟ أهي من محض وحي الإلهام؟ مع قطع النّظر عن الصّور المختزنة في الذّاكرة، والخيالات التي تقود الواقع إلى أبعاد أخرى مختلفة. أم هي تقليدٌ للواقع ومحاكاةٌ له؟

لقد كان الاتّجاه السّائد في تلك الفترة، ومنذ عهود الفلسفة اليونانيّة، ذاهباً إلى أنّ الفنّ لا يعدو أن يكون محاكاة لمختلف ظواهر الطّبيعة ومجالاتها، وإن تباينت الآراء في الحكم على جماليّة هذه المحاكاة بين ماضٍ في أنّها "نسخٌ مشوّهةٌ عن الطّبيعة"[3] ومؤكّد إمكانيّة مضاهاتها الطّبيعة جماليّاً[4]. ولقد اتّفق التّوحيديّ مع هذا الاتجاه السّائد الذي يؤكّد أنّ الفنّ ليس إلاّ محاكاةً للطّبيعة، وهذه المحاكاة قاصرةٌ عن اللّحاق بالأصل؛ لتباين الصّانع وتفاوت القدرات التي أوتيت للإنسان من صنعه وصانع الطّبيعة، ويؤكّد رأيه في ذلك بقوله: "وأبين ما سمعته في هذا الحديث أنّ الطّبيعة فوق الصّناعة، وأنّ الصّناعة دون الطّبيعة، وأنّ الصّناعة تتشبّه بالطّبيعة ولا تكمل، والطّبيعة لا تتشبّه بالصّناعة وتكمل، وأن الطّبيعة قوّةٌ إلهيّةٌ ساريةٌ في الأشياء واصلةٌ إليها، عاملةٌ بقدر ما للأشياء من القبول والاستحالة والانفعال والمواتاة"[5]. ولمثل هذا كان "نموذج الفنّ الجميل عند كانتْ -Kant هو الجميل الطّبيعيّ

---

[1] الإمتاع والمؤانسة، أبو حيّان التّوحيدي- ج2- ص132.

[2] الإمتاع والمؤانسة، أبو حيّان التّوحيدي- ج2- ص132.

[3] انظر على سبيل المثال: -M.W: Encylopedia of Lierature. P. 764.

وانظر أيضاً: -Diderot: Essai Sur La Peinture. P. 461.

وكذلك: -Harold Osvorne: Aesthetics and Criticism. P. 83- 84.

[4] انظر على سبيل المثال: -M.W: Encyclopedia of Literature. P. 583.

وانظر أيضاً: -H.Osborne: Aesthetics and Criticism. P. 61.

[5] الإمتاع والمؤانسة، أبو حيّان التّوحيدي- ج2- ص39.

لا الجميل الذي يصنعه الفن"[1]. بينما ذهب بنديتو كروتشه B.Croce- إلى أنّ "الطّبيعة خرساءُ، والفنّان هو الذي ينطقها، وليس الفنّ في نقل الطّبيعة ومحاكاتها كما هي"[2].

ولما كان أبو حيان غير ميّال إلى قبول إمكان مضاهاة الفنّ للطّبيعة فقد استنكر على أبي عليٍّ مسكويه زعمه "أنّ الأمر حقٌ وصحيحٌ، وأنّ الطّبيعة لا تمنع من إعطائه -ذلك أنّ- الصّناعة شاقّةٌ، والطّريق إلى إصابة المقدار عسرةٌ، وجمع الأسرار صعبٌ وبعيدٌ، ولكنّه غير ممتنعٍ"[3] -على ما يرى مسكويه. ويردُّ أبو حيّان على هذا الزّعم؛ زعم إمكان تفوّق الفنّ على الطّبيعة -بتبيان "أنّ الصّناعة بشريّةٌ مستخرجةٌ من الطّبيعة التي هي إلهيّةٌ ولا سبيل لقوّةٍ بشريّةٍ أن تنال قوّةً إلهيّةً بالمساواة. -ولذلك لم يجز أن تكون الصّناعة مساويةً لها، ولكن إذا كان الأمر -بالتّشبيه والتّقريب والتّلبيس، **فيمكن أن يكون بالصّناعة شيءٌ كأنّه ذهبٌ أو فضّةٌ، وليس[4] هو في الحقيقة، لا ذهبٌ ولا فضّةٌ**"[5]. ليتقارب بذلك، إلى حدٍّ كبيرٍ، مع ما ذهب إليه ريمون باير- Raymond Bayer بقوله: "ليست حقيقة العمل الفنّي سوى كونه أداةً فعّالةً تقتادنا إلى الواقع عن طريق بعض المقولات الوجدانيّة"[6].

المعايشة الجمالية

ونتساءل الآن: ما الذي كان يقصده التّوحيديّ من احتضان الصّدور للأثر الفنّيّ واختلاس الآذان له؟ ولماذا يصرُّ مفكّرنا على أنّ الفنّ الحقيقيّ هو "ما أدّى المعنى إلى القلب في حسن صورة اللّفظ"[7]؟.

بديهيٌّ أنّ الأثر الفنّيّ لا يعدُّ كذلك ما لم يتّسم بما يفضل به غيره من الآثار أو موضوعات الحياة والطّبيعة الأخرى؛ فالشّعر ما كان ليعدّ أثراً فنيّاً لولا افتراقه عن الكلام العاديّ، وما كان ليعدّ أرفع من النّثر لولا اختصاصه بما يفضل به النّثر. والشّعر والنّثر شأنهما شأن غيرهما من الفنون؛ فيهما الرّفيع وفيهما الوضيع، فليس كلّ الشّعر سواءً، ولا كلّ النّثر سواء، ولا التّصوير...[8] وبالتّالي: ليس كلّ الشّعر يجد إلى القلب مدخلاً بالدّرجة ذاتها. وهذا ما حدا التّوحيديّ على تأكيد

---

(1) *الفن في العصر الحديث، جان ماري شيفر -ص60.*

(2) *الحدس الفنّي عند أبي حيّان، د.عفيف بهنسي -ص112.*

(3) *الإمتاع والمؤانسة، أبو حيّان التّوحيدي- ج2- ص39*

(4) *(وليس هو في الحقيقة لا ذهبٌ ولا فضّةٌ) هكذا وردت العبارة في النّصّ المحقّق وفي الأصل الذي رجعنا إليه وهو نسخةٌ مصوّرةٌ عن المخطوط (الموجود في مكتبة طوب قبو سراي) موجودةٌ في دار الكتب المصريّة. ولكنّ المعنى لا يستقيم بتكرار النّفي: ليس ولا، وأغلب الظّنّ أنّ ليس أو لا الأولى زائدة، فبحذف إحداهما يستقيم الكلام، لتغدو العبارة: (وهو في الحقيقة، لا ذهب ولا فضّة) أو (وليس هو في الحقيقة ذهباً ولا فضّةً).*

(5) *الإمتاع والمؤانسة، أبو حيّان التّوحيدي- ج2- ص39- 40.*

(6) *فلسفة الفن في الفكر المعاصر، زكريا إبراهيم -ص367.*

(7) *البصائر والذّخائر، أبو حيّان التّوحيدي -ص140.*

(8) *انهيار دعاوى الحداثة، عزّت السّيد أحمد -ص107 حتّى 109.*

مفهومه في طبيعة الجمال من حيث إنّه علاقةٌ بين الذّات والموضوع.

إنّ العلاقة بين الذّات والموضوع، بين الإنسان والأثر الفنّيّ، بمفهومها الأوسع والأشمل هي ما نسمّيه بالمعايشة الفنيّة أو الجماليّة. ولعلّ هذا المبحث الجماليّ هو الأكثر أهميّةً وتشويقاً بين المباحث الجماليّة، بل إنّ فيكور باش -V.Basch- يضيّق دائرة علم الجمال حتّى يجعلها حاصرةً للتّذوّق الفنّيّ وحسب[1]، إذ على الرّغم من كلّ المحاولات في وصف المشاعر أو الحالة التي يكون فيها الإنسان حين المعايشة الجماليّة، فإنّها تظلّ متسامية على الألفاظ التي نكاد في استجداء دقائقها ومرهفاتها لتصوير هذه المشاعر، وتظلّ محتفظة بالغموض الجليل الذي يلفّها وتعجز الكلمات عن جلوه. **فعندما "يقف المرء مشدوهاً أمام منظر طبيعيّ خلّاب؛ كبضع شجيرات تشابكت أغصانها مظلّلةً ينبوع ماء تنداح تموّجات تدفّقه أنصاف دوائر رقراقة برّاقة كقوس قزح. أو يستمع مترنّماً طرباً إلى موسيقى عذبة يشعر أنّها تراقص روحه، أو تستمدُّ نسغ أنغامها من نسغ أحاسيسه. أو يقرأ إحدى الرّوايات الرّائعة بتروّي الرّؤوم وشغف المشوق، فلا يلبث أن يجد نفسه وكأنّه أحد شخوص هذه الرّواية؛ يفرح لفرحهم ويستاء لاستيائهم، وربّما تأخذه النّشوة حيناً فيهمُّ بالتّدخّل وتغيير الحدث... ولكن لا مجال للتّدخّل"**[2]. فكيف يمكن أن توصف مثل هذه المشاعر؟! إنّها مسألةٌ صعبةٌ؛ جدّ صعبة، ولعلّ من أطرف محاولات هذا الوصف ما أسدى به **أنيس منصور** بقوله: "عندي سببٌ وجيهٌ لكي أستمع إلى البرامج الموسيقيّة، فإنّني أترك نفسي لمن يضع لي جناحين في ذراعي، ولمن يلغي الجاذبيّة الأرضيّة من حولي، ولمن يفتح رأسي فتطير منها الأفكار كعصافير وحشيّة في كلّ اتّجاه، ولمن يغرس دبّوساً في رأسي كما يغرسونه في أشجار الصّمغ بعيداً عن أعصابي وكأنّها في ماءٍ باردٍ وأحسُّ كأنّني خلعت جسمي تماماً كما يخلع الإنسان ملابسه فأنسلخ إذ أتسلّل من جسمي وهو سجن العمر... مع الموسيقى أكون شيئاً آخر، لا أكون أنا وإنّما أصبح غيري؛ أحسن وأصحّ وأكثر حريّةً... وأعرف بالضّبط ما هو وجه الحسن والصّحّة والحريّة التي أنعم بها، ولكن من المؤكّد أنّني أخفّ فقد تخفّفت من الذي كنت فيه..."[3].

جدليّة العلاقة الجماليّة

لعلّ **التّوحيديّ** ثاني من استطاع الوقوف على جدليّة العلاقة الجماليّة، بعد **أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ**[4]، وقوف ضليعٍ بكنه الجمال وحقيقته، خبيرٍ بأسراره ومساربه، فقدّ هذه العلاقة بصيغتها الفلسفيّة قدّاً مؤنقاً مؤتلقاً، وهاهو ذا يتساءل في ((الهوامل والشّوامل)) عن طبيعة الجمال تساؤلاً صريحاً يكشف من خلاله عن مدى إدراكه لهذه الحقيقة، فيقول: "ما سبب استحسان الصّورة

---

(1) *V.Basch: Essais D'Esthétidque, de Philosophie, et de Littvératur.*

(2) *علم الجمال المعلوماتي، عزت السيد أحمد -ص72.*

(3) *مواقف، أنيس منصور -ضمن جريدة: الأهرام -عدد 1983/7/14م. نقلاً عن: عزيز الشوان: الموسيقى؛ تعبير نغمي ومنطق -ص69.*

(4) *القيم الجماليّة والأخلاقيّة عند الجاحظ، عزت السيّد أحمد -رسالة ماجستير نوقشت في جامعة دمشق عام 1994م.*

الحسنة؟ وما سبب هذا الولع الظّاهر؟... -ويتابع مستفسراً: أهذه كلّها من آثار الطّبيعة؟ أم هي من عوارض النّفس؟ أم هي من دواعي العقل؟ أم هي من سهام الرّوح؟ أم هي خالية من العلل جارية على الهذر؟ وهل يجوز أن يوجد مثل هذه الأمور الغالبة والأحوال المؤثّرة على وجه العبث، وطريق البطل؟"[1].

يبدو جليّاً ما في هذه التّساؤلات من دلالات معاصرة، نتعامل معها الآن، في طبيعة الجمال، فيتساءل: هل الجميل جميلٌ لأنّه بطبيعته كذلك؟ أي لأنّه يتّصف كموضوعٍ بالصّفات الجماليّة المستقلّة تمام الاستقلال عن ذواتنا. ثمّ ينتقل إلى الطّرف المقابل تماماً، فيقول: أم هي عوارض النّفس؟ وهذا هو الجانب الذّاتيّ، أي إنّ طبيعة الجمال هي صفاتٌ نخلعها على المواضيع باختلاف أحوال النّفس وعوارضها. ثمّ يتابع تساؤلاته ببراعة المتبصّر الخبير، متنقّلاً بين أحوال الذّات والموضوع وعوارضهما.

ولكن أين يقف التّوحيديّ من ذلك؟

لعلّ في طرح هذه التساؤلات دون الميل إلى أحد الجانبين أو إغفال الجانب الآخر أو محاولة طمس معالمه، ما يكفي للتّدليل على تفهّمه لهذه الأسئلة وأهمّيتها.

ولكنّه، ما دام قد وقف على هذه العلاقة، ما كان ينبغي له تجاوزها دون تحديد موقفه منها، وهذا ما قرّره صاحب الهوامل والشّوامل فعلاً، فيعرّف الجمال بأنّه "كمالٌ في الأعضاء، وتناسبٌ في الأجزاء، مقبولٌ عند النّفس"[2]. وليس أبلغ من هذا في الدّلالة على قوّة تلازم العلاقة الماثلة بين الموضوع -من حيث ضرورة اتّصافه ببعض الخصائص، الّتي هي المكوّنات الجماليّة، الممكن وصفها بالثّبات؛ بصورة أو بأخرى -والذّات بأحوالها المتباينة من حينٍ إلى آخر، ومفاهيمها المختلفة؛ هذه الذات التي نستطيع وصفها بالحيويّة والحركيّة. "فالتّوحيديّ، على لسان **مسكويه**، يرى أنّ بين الطّبيعة والنّفس حواراً مستمراً، فالطّبيعة تتلقّى أفعال النّفس وآثارها، لذلك فإنّها عندما تشكّل صور الهيولى- أي المادّة الأوليّة للأشياء- فإنّها تجعل هذه الصّور وفق رغبة النّفس وحسب استعدادها لقبول هذه الصّور"[3].

إنّ وقوف **أبي حيّان التّوحيديّ** على هذه الحقيقة بصيغتها النّاجزة هذه التي تأخذ بعين النّظر اختلاف أذواق النّاس لأسباب شتّى، ودور ذلك في الأحكام الجماليّة وتباينها حتّى على الأثر الجماليّ الواحد، يكون قد فرض نفسه رائداً فعليّاً ثانياً للنّظرية الجدليّة[4] في تحديد طبيعة الجمال، والتي

---

[1] *الهوامل والشوامل، التّوحيدي ومسكويه -ص142.*

[2] *الهوامل والشوامل، التّوحيدي ومسكويه -ص140.*

[3] *فلسفة الفن عند التّوحيدي، د.عفيف بهنسي -ص69.*

[4] *ثمّة ثلاثة اتّجاهات كبرى، في تاريخ الفكر الجمالي، يحاول كلٌّ منها أن يقدم تفسيراً لطبيعة الجمال؛ فقد ذهب فريقٌ، فريق الاتّجاه الموضوعي، إلى أنّ الجمال صفاتٌ عينيّةٌ ماثلةٌ في الموضوع المدرك، مستقلّةٌ عن العقل أو الذّات التي تدركها، ومن أهمّ من يمثّل هذا الاتّجاه أفلاطون – Plato وليبنتز- Leibnitz. وذهب فريقٌ آخر،*

يدّعي جلّ المفكّرين أنّها لم تنشأ إلاّ مع مطالع القرن التّاسع عشر على يدي المفكّر الرّوسيّ تشرنشفسكي -Tchernichowsky[1]، أو ربّما في أواخر الثّامن عشر كإرهاصات أوّليّة على أيدي ديدرو -Dkderot[2]، وهردر Herder[3]، وشيلر -Schiller[4].

والحقّ أنّ فيلسوفنا لم يتوقّف عند تحديد هذه العلاقة التي تجاوز بها سابقيه، وكثيراً جدّاً من لاحقيه، ولفترة طويلة من الزّمن، بل استرسل في سبر أغوار هذه العلاقة، واستقصاء ما تنطوي عليه من معانٍ ودلالاتٍ جماليّة، فقد انطلق من حيويّة العلاقة وحركيّتها بين الذّات والموضوع في تحديد طبيعة الجمال ومقاييسه، ليصل من خلالها إلى ما نسميه اليوم بالمعايشة الجماليّة، والمعايشة الفنيّة، وهو وإن لم يكن أوّل من أثار هذا الموضوع إلاّ أنّه أوّل من أسبغ عليه ببراعته، ومقدرته البلاغيّة لبوساً موشّحاً برونق العلم وألق البهاء، مازلنا نمتح من معانيه ومفاهيمه وحالي وشيه في التّعامل مع هذا المبحث الجماليّ حتّى اليوم.

أوّلاً: بين الفنّان والأثر الفنّي

ولعلّ الحديث عن العلاقة بين الفنّان وأثره أوّل ما يسترعي الانتباه، لأنها ترافق الأثر الفنّيّ في كلّ مراحله؛ منذ الممهّدات المهيّئة لانقداح شرارة الإلهام بفكرته، وتبلورها شيئاً فشيئاً حتّى انسكابها في قالبها الفنّيّ. دون أن يعني ذلك أنّ ثمّة آليّة معيّنة تتواتر على أساسها مراحل الأثر الفنّيّ سالفة الذّكر.

والحقيقة أنّ التّوحيديّ قد أسهب وأطنب كثيراً في شرح هذه المراحل خلال حديثه عن الإلهام والموهبة، والشّروط، والظّروف اللاّزمة الضّروريّة، والنّافلة العرضيّة التي تتيح للموهبة، أو للذّات

فريق الاتّجاه الذّاتي، إلى أنّ الجمال ظاهرة إنسانيّة محضة، يفهمها كلّ إنسان لظروفه النّفسيّة والزّمانيّة والمكانيّة التي ربّما لم ولن يتفق فيها اثنان، واستناداً إلى ذلك قالوا: "لا مناقشة في الأذواق"، ومن أبرز ممثّلي هذا الاتّجاه المغالطون -Sophism وتولستوي -Tolstoy. ووقف الفريق الثّالث؛ فريق الاتّجاه الجدلي، بين الاتجاهين فرأى أنّ الجمال والقيمة والجماليّة يتحدّدان على ضوء العلاقة بين الذّات والموضوع؛ الموضوع بمختلف خصائصه الشّكليّة والضّمنيّة والذّات بكلّ ما تحمله من نوازع وميول وأهواء وظروف زمكانيّة، ومن أهم ممثّلي هذا الاتجاه إلى جانب من ذكر في المتن نجد في فكرنا العربي الجاحظ وابن خلدون. لمزيد من التّفصيل في ذلك انظر: طبيعة الجمال، عزت السيّد أحمد -مجلة المعرفة- ص29- 42. وكذلك: علم الجمال المعلوماتي -ص17- 335، وفلسفة الفن والجمال عند ابن خلدون -ص95- 102.

(1) *جدلية العلاقة الجماليّة هي محور أطروحة تشرنشفسكي لنيل درجة الماجستير وعنوانها: علاقات الفن الجماليّة والواقع.*

(2) *Diderot: Essai Sur La Peinture.*

(3) *J.G. Herder: Reflections on the Science and Art of the Beautiful. See: Merriam Webster's Encyclopedia of Literature. P 538- 539. And: Berlin: Vico and Herder; Two Studies in the History of Ideas.*

(4) *See: A. Ugrinsky: Friedrich von Schiller and the Drama of Human Existence. And: T.J. Reed: Schiller.*

المبدعة، أن تفصح عن مكنوناتها.

وكذلك الحالة النفسيّة للفنّان، وشروط الفنّ الحقيقيّ، وقد سبق الحديث؛ تلميحاً أو تصريحاً، في بعض ذلك وربّما يكفي أن نشير إلى تلك العبارات البليغة التي وصف بها فيلسوفنا حال الفنّان بعيد اكتمال أثره الفنيّ التي يقول فيها:

"فإذا صنع الصّانع تمثالاً في مادّته موافقةً فقبلت منه الصّورة الطّبيعة تامّةً صحيحةً؛ فرح وسرّ وأعجب وافتخر، لصدق أثره وخروج ما في قوّته إلى الفعل موافقاً لما في نفسه، ولما عند الطّبيعة"[1]. وبعض هذا ما ذهب إليه جوته –Gcethe- بقوله: "شخصيّة الفنّان هي كلّ شيء في الفنّ والشّعر"[2].

هكذا يكشف لنا التوحيديّ عن بعض المشاعر التي تختلج في أعماق الفنّان حين ينظر إلى أثره الفنّيّ وهو متجسّدٌ في صورته التي انتهى إليها، ولاسيما "أنّ الوصول إلى إدراك مشاعر الفنّان [في[3]] أثناء الإبداع أمرٌ بالغ الصّعوبة، ومن ناحية أخرى لا يمكن سؤال الفنّان عن مشاعره [في] أثناء الإبداع، أي؛ كيف أحسّ بما أحسّ، وكيف شعر بما شعر"[4].

كلماتٌ أربعٌ تلك التي أوجز بها هذه الحالة، وإنّك لتشعر أنّها تتزاحم وتتسابق، وتتآلف وتتعانق، وهي وإن قلّت تنمُّ على معانٍ كثيرة، بل إنّ كلّ كلمة توجز لنا حالةً من حالات الفنّان –بغضّ النّظر عن تآلفها معاً على النّحو الحقيقيّ لما هي عليه حالُ الفنّان؛ فالفرح والسُّرور يعبّران عن النّشوة أو اللّذّة الجماليّة التي تمتلك كيان الفنّان وتسري فيه سريان الدّم في أوعيته، ولعلّ هذه النّشوة حين تملكها الإنسان هي التي تنزع به إلى الاتحاد بالأثر الفنّيّ في ضرب جدّ راقٍ من ضروب المعايشة الجماليّة، على نحو أشدّ ما يشبه الفناء الصّوفيّ، حيث تتجرّد النّفس عن مادّتها، وخاصّ ما لها، لتتسامى باتّحادها بالذّات الإلهيّة على النّحو الذي وصفه الحلاج بقوله[5]:

أنا من أهوى ومنْ أهوى أنا

نحنُ رُوحان حللْنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرتهُ

وإذا أبصرتهُ أبصرتنا

---

(1) الهوامل والشوامل، التّوحيدي ومسكويه –ص140-141.

(2) الموسيقى تعبير نغمي ومنطق، عزيز الشوّان –ص25.

(3) غير موجودة في الأصل وكذلك التّالية.

(4) الموسيقى تعبير نغمي ومنطق عزيز الشوّان –ص34.

(5) ديوان الحلاّج –ص77.

ومثلُ رأي مُفكّرنا هُو ما عبّر عنه جورج سُنتيانا -Santayana بقوله: "اللّذّة عنصرٌ جوهريٌ مـن عناصـر الفنّ؛ لذّةٌ محمّلةٌ بالمعاني، عامرةٌ بالدلالات. إنّ اللّذّة التي تقترن بهذه الخبرة إنّما هي مظهرٌ لتوافق الطّبيعة والعقل، أو الانسجام بين عالم الظّواهر وعالم المطلق"[1].

ولا يفـوت التّوحيديّ أن يصف هذه الحالة بمرصّع ألفاظه فيقول: "إنّ من شأن النّفس إذا رأت صـورةً حسـنةً متناسـبة الأعضاء في الهيئات والمقادير والألوان وسائر الأحوال، مقبولةً عندها، موافقـةً لمـا أعطـتها الطّبـيعة، اشتاقت إلى الاتحاد بها، فنزَعتها من المادّة، واستثبتتها في ذاتها، وصارت إيّاها"[2]، "ولذلك يلاحظ أنّ العاطفة الجماليّة أقدر من غيرها على تحقيق التّمازج الرّوحيّ، حـتّى لتشـبه فـي ذلـك اندفاعات الحبّ الخالص"[3]. إذ إنّ الحسن أو الجمال كما يقول سنتيانا -Santayana- ولا يخـتلف فـي قولـه عن التّوحيديّ ولا يفترق عنه -هو "تلك اللّذّة المتجسّمة في صـميم الموضـوع، أو تلـك المتعة الباطنة في صميم الشّيء الملائم، بشرط ألاّ ترتبط هذه اللّذّة أو المـتعة بحاسّـة واحـدة من حواسّنا، وكما أنّ الحقيقة هي تضافر الإدراكات الحسّيّة أو تآزرها فإنّ الجمال هو تضافر اللّذّات"[4].

أمّا الإعجاب فغير خاف افتتان الفنّان بأثره الفنّيّ، ولاسيّما أنه ابتدعه من ذاته، وليس من عجب أن نسمع الفنّان يصف أثره الفنّيّ بأنّه بعض ذاته، أو بعض كيانه، بل إنّ كثيراً من الفنّانين من يشبّهُ إبداعاتـه بـأولاده، أو يقـرنها بعضـها ببعض، وهذا ما عبّر التّوحيديّ بإعجاب الفنّان بما يبدع، والإعجـاب يتـبع الفرح والسّرور إثر تجسّد أثره ورؤيته النّور. وبهذا المعنى ذاته قال ابن خلدون: "إنّ الإنسـان مفتونٌ بشعره، إذ هو نبات فكره واختراع قريحته"[5]. وإن كان الفرق بينهما أنّ الأخير كـان يحـذّر من انخداع الفنّان بما يبدع لأنّ الإنسان مفتونٌ باختراع قريحته، أمّا التّوحيديّ فقد سبر أسـباب الإعجـاب فوجدها ماثلةً في صدق الأثر وخروج ما في القوّة إلى الفعل موافقاً لما في نفس المبدع، ولما عند الطّبيعة.

ويتـبع الإعجاب الافتخار الذي يأتي نتيجةً طبيعيّة للمشاعر السّابقة من حيث ما أوجبها، والذي أوجـبها صـدق التّعبـير فـي هذا الأثر، وحقيقيّته، وانبثاقه من أعماق النّفس معبّراً عمّا يختلج في أعماقها، موافقاً لها.

---

[1] فلسفة جورج سنتيانا، إبراهيم مصطفى إبراهيم -ص47. الشّاهد مأخوذ ببعض التّصرف عن كتاب زكريا إبراهيم: فلسفة الفنّ في الفكر المعاصر -ص77.

[2] الهوامل والشوامل، التّوحيدي ومسكويه -ص141.

[3] التّربية الجماليّة، بديع الكسم -ضمن مجلة: المعلم العربي- العدد 4- شباط- 1950م. وكذلك عند: عزّت السّيّد أحمد: بديع الكسم -ص118.

[4] فلسفة الفنّ في الفكر المعاصر، زكريا إبراهيم -ص77. أصل الشّاهد من كتاب سنتيانا: الإحساس بالجمال -ص 61. بتصرّف زكريا إبراهيم.

[5] المقدّمة، ابن خلدون -ص575. وانظر كذلك:
فلسفة الفن والجمال عند ابن خلدون، عزت السيد أحمد -ص140.

ثانياً: بين المتلقّي والأثر الفنّي

أمّـا عن علاقة المتلقّي بالأثر الفنّيّ فيبدو أنّ **التوحيديّ** لم يفرق بين الفنّان والإنسان العاديّ في النّزوع إلى الاتّحاد بالأثر الفنّيّ حين الاتّصال به، بيد أنّه أشار إلى أنّ "التّذوّق الفنّيّ يتطلّب شروطاً مشـابهة تماماً لشروط الإبداع الفنّيّ. والحكم على عملٍ فنّيّ ليس أمراً سهلاً، بل هو معقّد يحتاج إلى قـوّة إبداعية لدى المتذوّق تساعد على الحكم الصّحيح، هذه القوّة الإبداعيّة هي نوعٌ من الاعتدال بين المزاج والأعضاء والشّكل واللّون والحسّ"[1].

"فأمّـا الاستحسان العرضيُ والجزئيُ –أي ما يستحسنه شخصٌ ما بحسب مزاجٍ ما– فهو أيضاً لأجـل نسـبة مـا، ولكنّه يصير شخصيّاً، والأمور الشّخصيّة لا نهاية لها، فلذلك لا تنحصر تحت صناعة، ولا لها قانون"[2]، ذلك أنّ الفنّ بوصفه تعبيراً –كماي قول **سنتيانا** Santayana– الذي عدّ التّعبـيرَ ثالـث عناصـر الجمال أو مقوّماته– يمثّل "مجموعة التأثيرات الانفعاليّة التي تضفي على المضـمون الجمالـيّ لأيّ عملٍ فنّي دلالةً وجدانيةً خاصّةً، تختلف باختلاف الذّكريات والارتباطات التي تتولّد في ذهن المتذوّق لهذا العمل"[3].

والـذي ينبغـي أن يعلم "أنّ كلّ مزاجٍ متباعد عن الاعتدال تكون له مناسباتٌ نحو أمورٍ خاصّة بـه، ويخالفـه المـزاج الذي هو منه في الطّرف الآخر من الاعتدال حتّى يستقبح هذا ما يستحسن هـذا"[4]، لأنّ الأثـر أو التّعبـير كما يرى **سنتيانا** "ينفذ إلى مجال الشّعور الجماليّ من خلال عمليّة الاسـتثارة الوجدانـيّة، لا مـن خلال عمليّة الإدراك الحسّيّ المباشر"[5]. فالمتعة "عند التّوحيديّ لا تخطـب ولا تقتـنص لمجـرّد التّلهّـي وتزجية الوقت، بل لأنّها عربون البعد الجماليّ بوصفه البعد الأجدر والأبقى"[6].

وتلعـب معايشـة الأثـر الفنّيّ –فيما يرى **أبو حيّان**– دوراً كبيراً في حياة المرء، وعلى سبيل المـثال: "الغناء معروف الشّرف، عجيب الأثر، عزيز القدر، ظاهر النّفع في معاينة الرّوح، ومناغاة العقـل، وتنبيه النّفس، واجتلاب الطّرب، وتفريج الكرب، وإثارة الهزّة، وإعادة العزّة، وإذكار العهد، وإظهار النّجدة، واكتساب السّلوة؛ وما لا يحصى عدده"[7]. "فكأنّ الجمال يصل بيننا وبين الأشياء من جهةٍ، ويصل بيننا وبين المبدع الفنّيّ من جهةٍ ثانية، كما أنّه يصل بيننا وبين جميع الذين يتأثّرون به

---

(1) *فلسفة الفن عند التوحيدي، د.عفيف بهنسي –ص68.*
(2) *الهوامل والشوامل، التّوحيدي ومسكويه –ص142.*
(3) *فلسفة الفنّ في الفكر المعاصر، زكريا ابراهيم –ص86.*
(4) *الهوامل والشوامل، التّوحيدي ومسكويه –ص142.*
(5) *فلسفة الفنّ في الفكر المعاصر، زكريا ابراهيم –ص86.*
(6) *تجربة الوجود والكتابة عند التّوحيدي، سالم حميش –ص65.*
(7) *الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي– ج2– ص136*

مثلنا"(1). ومن غير حاجة إلى التّركّح في التّأويل نجدنا هنا مباشرةً أمام وظائف الفنّ عند شارل لالو Ch.Lalo- التي حدّدها بخمس هي: التّسلية، وتطهير الأهواء، والفعاليّة الفنيّة، والتّحسين، والتّقوية(2). ولكنّ أبا حيّان لم يقبل تحديدها لأنّها فيما يعتقد "ممّا لا يحصى عدده".

والذي تجدر الإشارة إليه هنا أنّ الغناء ضربٌ من ضروب الفنّ، ينسحب حكمه على غيره من الفنون بصورة أو بأخرى، ومن ذلك جملة التّأثيرات التي يستطيع أن يحدثها في الذّات المتلقيّة، "وكلّ ذلك راجعٌ إلى نسبة صحيحةٍ أو فاسدة، وصورة حسنة أو قبيحة، وتأليفِ مقبولٍ أو ممجوجٍ، وذوقٍ حلوٍ أو مرٍّ، وطريقٍ سهلٍ أو وعرٍ، ومتناولٍ بعيدٍ أو قريب"(3).

□

■ ثبت المراجع

1-المراجع العربية والمعربة

• *الإحساس بالجمال: جورج سنتيانا -ترجمة: الدكتور مصطفى بدوي- مكتبة الأنجلو المصريّة- القاهرة- د.ت.*

• *الإمتاع والمؤانسة: أبو حيّان التّوحيدي -تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين -دار مكتبة الحياة- بيروت- د.ت*

• *انهيار دعاوى الحداثة: عزت السيد أحمد -دار الثقافة- دمشق- 1995م.*

• *الاهتمام بالجمال عند التّوحيدي: محمد نور الدّين أفاية -ضمن مجلّة: فصول -القاهرة- المجلد 14- العدد 3.*

• *بديع الكسم: عزت السيد أحمد -وزارة الثقافة- دمشق- 1994م.*

• *البصائر والذّخائر: أبو حيّان التّوحيدي -تحقيق وتعليق: أحمد أمين والسّيد أحمد صقر- الجزء الأوّل -لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر -القاهرة- 1373هـ/1995م.*

• *التّربية الجماليّة: بديع الكسم -ضمن مجلة : المعلم العربي -العدد 4- شباط- 1950م.*

• *التّوحيدي بين العلم والمعرفة: دراسة في قيمة العلم عند أبي حيّان التّوحيدي: أحمد عبد الفتّاح البري -ضمن مجلّة: فصول -الهيئة المصريّة العامّة للكتاب -القاهرة- مج14-العدد 3- خريف 1996م.*

• *تجربة الوجود والكتابة عند التّوحيدي: سالم حميش -ضمن مجلّة: فصول -الهيئة المصريّة العامّة للكتاب -القاهرة- مج14- العدد 3- خريف 1996م.*

• *الحدس الفنّي عند أبي حيّان: عفيف بهنسي -ضمن مجلّة: فصول -الهيئة المصريّة العامّة للكتاب- القاهرة -ج 14- العدد3- خريف 1996م.*

• *ديوان الحلاّج: الحلاّج -تحقيق: كامل مصطفى الشيبي -دار آفاق عربية- بغداد -ط2، 1984م.*

• *الشّعر والشّعراء: ابن قتيبة -دار الكتب العلميّة -بيروت- 1985م.*

• *علاقات الفن الجماليّة والواقع: تشرنشفسكي -ترجمة: يوسف حلاق -وزارة الثّقافة- دمشق- 1983م.*

---

(1) *التّربية الجماليّة، بديع الكسم -ضمن مجلة: المعلم العربي -العدد 4- شباط- 1950م. وكذلك عند: عزّت السّيد أحمد: بديع الكسم -ص117- 118.*

(2) *مبادئ علم الجمال، شارل لالو -ص33/36.*

(3) *الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي -ج2- ص138- 139.*

• علم الجمال المعلوماتي: عزت السيد أحمد - دار الثقافة- دمشق- 1994م.

• فلسفة الفن عند التوحيدي: عفيف بهنسي -دار الفكر- دمشق- ط. 1987م.

• فلسفة الفن في الفكر المعاصر: زكريا ابراهيم -مكتبة مصر- القاهرة- 1966م.

• فلسفة الفن والجمال عند ابن خلدون: عزت السيد أحمد- دار طلاس- دمشق- 1993م.

• فلسفة جورج سنتيانا: ابراهيم مصطفى ابراهيم -دار النهضة العربيّة- بيروت- 1994م.

• الفن في العصر الحديث: جان ماري شيفر - ترجمة؛ الدكتور فاطمة الجيوشي- وزارة الثقافة -دمشق- 1996م.

• القيم الجماليّة والأخلاقيّة عند الجاحظ: عزت السيد أحمد -رسالة ماجستير نوقشت في جامعة دمشق عام 1994م.

• كوريدون: أندريه جيد -ترجمة رمسيس عوض- ضمن مجلة: القاهرة -القاهرة- العدد 1962.

• مبادئ علم الجمال: شارل لالو -ترجمة؛ خليل شطا- دار دمشق -دمشق-1982م.

• المقدّمة: ابن خلدون -دار السعادة- القاهرة- د.ت.

• المقابسات (س): أبو حيان التّوحيدي -تحقيق وشرح؛ حسن السّندوبي- المطبعة الرّحمانيّة- القاهرة -1347هـ/ 1929م.

• المقابسات (ح): أبو حيان التوحيدي -تحقيق محمد توفيق حسين- بغداد 1970م.

• مواقف: أنيس منصور -ضمن جريدة: الأهرام -عدد 1983/7/14م.

• الموسيقى؛ تعبير نغمي ومنطق: عزيز الشوان -الهيئة المصريّة العامّة للكتاب -القاهرة- 1986م.

• الهوامل والشّوامل: التّوحيدي ومسكويه - تحقيق أحمد أمين والسّيد أحمد صقر- القاهرة- 1370هـ/ 1951م.

2-المراجع الأجنبية:

-Basch, V: Essais D,Esthétique, de Philosophie, et de Gittvératur. Alcan. Paris. 1934.

-Osborne, Harold: Aesthetics and Criticism. A Pelican Book. Londn. 1955.

-Berlin, I: Vico and Gerder; Two Studies in the History of Ideas. London. 1979.

-Ugrinsky, A: Friedrich von Schiller and the Drama of Human Existence. London. 1988.

-Reed, T.J: Schiller. Oxford. 1991.

إلى أين
يتجه البحث اللغوي الحديث؟

عبد القادر شاكر*

***كل** قارئ عربي من حقه أن يعرف في أيامنا هذه حقيقة مسار البحث اللغوي في أقطارنا العربية إلى أين يسير؟. أنحو تطور وتجديد حداثي أم نحو ركود وتقهقر وجمود؟.*

إن أهم ما يميز البحث اللغوي في الوطن العربي الكبير مشرقه ومغربه خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين، من خلال قراءتنا وتفحصنا بعض الكتب المطبوعة والمتداولة بين أيدي القراء في السوق؛ أو بعض الرسائل الجامعية المخطوطة، التي لم يكتب لها نور الطبع بعد، لسبب ما، ولا زالت رهينة رفوف وأدراج معاهد ومكتبات الجامعات، وهي ذات قيمة لغوية جيدة، ودلالات تجديدية عالية. هو هذا الرصيد المعرفي اللغوي المطبوع وغير المطبوع وهو في حقيقة الأمر ثروة وزاد علمي يبشر بمستقبل منير، وفجر مضيء، فهو غذاء عقلي لمن يرغب أن يتسلح بالعلم والتعلم. وهو ثروة ما بعدها ثروة ولا تنضب مهما أقبل عليها طلاب الحاجة، فهي ملك وإرث للأجيال الحالية، والآتية لطلبة العلم الراغبين في الإقبال عليه، كيف لا؟ ونحن نلمس في البحث اللغوي الحديث الصبغة التجديدية سواء فيما يتعلق بالموضوعات والأسلوب أو المنهج.

والمقصود بالمنهج العلمي الذي أصبح يخص الدرس اللغوي لعدة اعتبارات، والتحرر من الطريقة الكلاسيكية التقليدية التي ظلت مهيمنة على البحث اللغوي لقرون عديدة.

وإذا أمعنا النظر ملياً في جوهر مضامين الكتب اللغوية في صميمها وعمقها، كالتي تناولت مادة فقه اللغة، أو تناولت مادة النحو والصرف في شكل سياقي، أو التي تناولت اللسانيات العامة والتطبيقية، أو اللهجات، أو كتلك التي تناولت الدلالة بشكل عام، والدرس البلاغي، والأسلوبية بشكل خاص، فإنها تعد بعشرات العناوين في المطبوع منها، ناهيك عن الرسائل التي لا زالت مخطوطة.

وإنصافاً للحق، وعرفاناً لأهل الفضل، فالفضل يعود إلى بعض الأقطار العربية الشرقية تحديداً

* باحث من الجزائر.

وكانت هي السباقة في رفع لواء الدراسات اللغوية الحديثة، وبفضلها أشرق شعاع هذه الصحوة الفكرية من ربوع أرض مصر، وسورية، ولبنان فالعراق، فأضاء بنوره أصقاع الأقطار العربية إلى أن عم ضياؤه بقية البلدان العربية.

إذا كان البحث اللغوي في ثوبه التجديدي الحداثي كغيره من البحوث الأدبية والعلمية الأخرى، هو الذي يشير إلى اهتمام المنشغلين في حقله من أجل تطويره وازدهاره، فمن حق القارئ العربي أن يسأل ما المقصود بعلم اللغة الحديث، وتوجهاته؟ أهو التنصل من الدرس اللغوي التراثي؟ أم هو امتداد له وإضافة إليه في المنهج والأسلوب والدراسة؟ وقد نحاول الإجابة باختصار على حسب ما يراه أهل هذا الاختصاص من علماء وباحثين لغويين محدثين ومعاصرين.

ونبدأ الحديث عن التعريف اللغوي ثم الاصطلاحي بشكل مختصر جداً للكلمات الثلاث "العلم/ اللغة /الحديث".

العلم نقيض الجهل، وعلم علماً، وعلّم هو نفسه، ورجل عالم وعليم: من صار يمتلك العلوم الدينية أو الدنيوية، وعلمت الشيء أعلمه علماً، عرفته وعلمَ وفقِه: أي تعلم وتفقه[1].

أما العلم من حيث الاصطلاح فهو في قول د/ عبد العزيز مطر علم خاص، وعلم عام في شقه الخاص: فهو ما يعبر عنه بالمصطلح (Science). كعلم الفيزياء والكيمياء، والنبات. وأهم ما يخص أو ما يميز العلم خمس خصائص:

الموضوع، والمنهج، والوسيلة، والهدف، ودقة القوانين.

والعلم بمعناه العام: أي مجموع المسائل والأصول الكلية التي تجمعها جهة واحدة، كعلم الكلام، وعلم النحو، وعلم الأرض، وعلم الكونيات وعلمك الآثار[2].

تعريف كلمة لغة

جاء في لسان العرب لابن منظور (ت 711هـ) في تعريف "لفظة لغة": "اللغة من الأسماء الناقصة وأصلها لغوة من لغا إذا تكلم، واللغة: اللسن"[3].

وقال ابن جني (ت 392هـ): "أما تصريفها ومعرفة حروفها فإنها فُعلة من لغوتُ أي تكلّمت، وأصلها لُغوة ككُرَة وقُلَة"[4].

وورد في هذا السياق نفسه لمفهوم كلمة لغة والمراد بها كلمة: قال صلى الله عليه وسلم بشأن الآداب في المسجد يوم الجمعة: "من مس الحصى فقد لغا، ومن لغا فلا جمعة له. لغا أي تكلم".

---

(1) لسان العرب لابن منظور: 371/9.

(2) علم اللغة وفقه اللغة تجديد وتوضيح ص: 9-10-11. الدكتور عبد العزيز مطر، دار قطري بن الفجاءة، قطر: 1985م.

(3) م، ن- 299/12، 300.

(4) الخصائص: 33/1. لأبي الفتح عثمان بن جني تحقيق محمد علي النجار المكتبة العلمية.

أصل كلمة لغة

إن أصل كلمة لغة يرجع إلى أصل سامي، إنها من الكلمة اليونانية Logos ومعناها كلام، وقد دخلت الكلمة إلى العربية في وقت مبكر، ولكنهم تحدثوا أيضاً عن اللغة بالمعنى الاصطلاحي، الذي نعرفه اليوم لكلمة: كلام، قالوا لغته فاسدة أو لغته جيدة.

ثم تغيرت دلالة هذه الكلمة في العربية إلى أن حلت شيئاً فشيئاً محل كلمة لسان[5].

تعريف علم اللغة الحديث في شقه الاصطلاحي

تعددت التعاريف الاصطلاحية لهذا العلم الحديث بتعدد المراجع التي تناولت المسألة لكنها تلتقي في المفهوم والمعنى بشكل عام.

ويقول الدكتور محمود فهمي حجازي تحت عنوان "علم اللغة الحديث": "علم اللغة في أبسط تعريفاته هو دراسة اللغة على نحو علمي، وتدرس اللغة في إطار علم اللغة في المجالات الآتية: أ- الأصوات، ب- بناء الكلمة (الصرف)، ج-بناء الجملة (النحو)، د-المفردات ودلالتها"[6].

ويبدو لنا أن تعريف د/ عبد العزيز مطر في مستهل هذا السياق أوسع وأشمل من التعريف السابق. جاء عنه: "علم اللغة: هو العلم الذي يدرس اللغة أو اللهجة، دراسة موضوعية، غرضها الكشف عن خصائصها وعن القوانين اللغوية التي تسير عليها ظواهرها: الصوتية، والصرفية، والنحوية، والدلالية، والاشتقاقية؛ والكشف عن العلاقات التي تربط هذه الظواهر بعضها ببعض، وتربطها بالظواهر النفسية، وبالمجتمع، وبالبيئة الجغرافية"[7].

تاريخ ظهور البحث اللغوي

إن الحديث عن تاريخ ظهور البحث اللغوي طويل جداً، ويطول بنا المقام لسرد مراحله الزمنية عبر التاريخ القديم والحديث. وكيف تطور عبر هذه الحقب من القرون الغابرة إلى أن ظهر في شكله الحداثي مع القرن التاسع عشر في غرب أوربا. ولا مانع من أن نعطي لمحة عن تاريخ ظهور البحث اللغوي قديماً وحديثاً في شكل مختصر جداً، معتمدين في التحديد على الكتب اللغوية التي تناولت المسألة بشكل دقيق ومحدد.

إن ظهور الدرس اللغوي ليس جديد العهد، وإنما يعود تاريخ نشأته إلى قرون قبل الميلاد. وتتفق جل آراء الباحثين اللغويين والمؤرخين على أن الدرس اللغوي بدأ أول ما بدأ عند الهنود في القرن الخامس أو الرابع قبل الميلاد على يد بعض اللغويين الهنود، وعلى رأسهم إمام نحوييهم

---

[5] علم اللغة العربية مدخل تاريخي مقارن في ضوء التراث واللغات السامية ص: 312 د. محمود فهمي حجازي.

[6] م-ن: 31، ويراجع كتابه "علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة" ص: 7. الدكتور محمود فهمي حجازي دار غريب للطباعة والنشر التوزيع.

[7] علم اللغة وفقه اللغة تحديد وتوضيح ص: 19.

بانيني PANINI. فظهور السنسكريتية التي هي أساس أداة الأدب "الفيدي" الكتاب المقدس لديانة الهنود ولعل اهتمامهم بدراسة لغتهم في هذا الوقت المبكر كان لهدف ديني في المقام الأول من أجل قراءة نصوص الفيدي قراءة صحيحة.

وجاءت دراستهم للغتهم على درجة عالية من التنظيم، والدقة، واشتملت هذه الدراسة على علم اللغة، وفروعها من دراسة الأصوات، والاشتقاق، والنحو والمعاجم، وفقه اللغة. وأهم دراسة أظهروا فيها تفوقهم: الدراسات الصوتية خاصة، ثم النحو وميزوا الفعل عن الاسم وحروف الجر والأدوات المتممة.

واليونانيون هم بدورهم درسوا لغتهم دراسة صوتية وصفية، وكانت دراستهم للغتهم تكاد تكون متزامنة مع دراسة الهنود، دون أن نجد في الكتب اللغوية أية إشارة تأثر الأولى بالثانية بعكس تأثير الرومان في الإغريق.

ويلتقي الدكتور أحمد مختار عمر، والدكتور محمود السعران حينما يتناولان الدرس اللغوي عند اليونان[8] بحيث يؤكدان أن التفكير اللغوي عند اليونانيين بدأ مرتبطاً بالفلسفة، وكان اللغويون الأوائل فلاسفة والبداية الحقيقية لدراسة لغتهم كانت منذ زمان، "أوربيدس 480-406ق. م" الذي فرق بين حروف العلة والحروف الصحيحة، ثم جاء بعده "أفلاطون حوالي "428-347ق. م" ويعرض التحليل الصوتي لوحدات التقطيع الثاني في حواره كراتيل Cratyle وجاء بعده "أرسطو 384-322 ق.م" وتناول التحليل الصوتي في كتابه "فن الشعر" وعرف الصوت "الحرف" و حدوثه في اللسان والشفتين الخ... غير أن دراسة الإغريق للغتهم كما يزعم جورج مونين[9] كانت تتركز على بنية اللغة ونشأتها ولم تكن هذه الدراسة مهتمة بتطور اللغة وتنوعها.

ج-الرومان تلامذة اليونان وورثتهم، إليهم يعود نقل بحوث اليونانيين اللغوية، وكان اليونانيون مقلدين أكثر منهم مبدعين ومجددين، ومن أشهر نحاتهم "فارو Varron" الذي عاش "في القرن الأول ق. م".

ثم "دوناتوس Donatus" الذي عاش في القرن الرابع الميلادي "وبرع في صناعة النحو" ثم "بريسكيان Priscien الذي عاش في القرن السادس الميلادي" صاحب كتاب اللغة[10].

د-وكان العرب كغيرهم من الأمم السابقة سباقين لدراسة لغتهم، بعد أن استقر الدين الإسلامي واعتنقوه عقيدة في عباداتهم، فكان أن اهتموا بوضع ما يحفظ المصحف الشريف ويصونه أثناء تلاوته وحفظه خشية الوقوع في اللحن والتحريف، والتصحيف، في زمن أخذ فيه الاختلاط يعم

---

[8] البحث اللغوي عند العرب مع دراسة لقضية التأثير والتأثر ص: 61 تأليف الدكتور أحمد مختار عمر- ط: 7 عالم الكتب- وعلم اللغة مقدمة للقارئ العربي ص: 258 الدكتور محمود السعران ط:2، 1997م دار الفكر العربي.

[9] تاريخ علم اللغة منذ نشأتها إلى القرن العشرين ص: 83، تأليف جورج مونين، ترجمة الدكتور بدر الدين بلقاسم، دمشق 1972م.

[10] المصدر نفسه ص: 93.

الجزيـرة العربـية بين الأعجام والعرب الخلّص بسبب وحدة الإسلام، ولم يلبث الرجال المخلصون لعقـيدتهم الإسلامية، والغيورون على لغتهم العربية التي بها نزل القرآن الكريم، أن دفعتهم فطرتهم الذاتـية وإيمانهم القوي، فهبوا لوضع قواعد نحوية في بادئ الأمر كمرحلة أولى لتصون الألسنة من الوقوع في اللحن الذي أخذ يتفشى حتى في بيوت الأشراف من العرب وعلماء الأدب.

وكانـت دراستهم للعربية قد انطلقت في بداية أمرها من الظاهرة الصوتية النحوية المتمثلة في تنقـيط الإعـراب زمان أبي الأسود (ت 69هـ) بداية لمرحلة سوف تكون مرحلة الازدهار للدرس اللغـوي فـي جمـيع خصائصه وتخصصاته، من دراسة مفردات أو دلالة، ونحو وصرف ودراسة صـوتية، وبلاغـية أو غـيرها كالتي تخدم العربية وكتاب الله، لأن هذه الفترة شهدت الإقبال على دراسـة العلوم الدينية من تفسير لكلام الله، والوقوف على غريب القرآن، ودلائل الإعجاز الربّاني، مـع ظهـور القـراءات القرآنية، فكانت مسألة الدراسات اللغوية المرتبطة مكملة بل هي في خدمة العلـوم الدينـية، وظهـور رجـال كثيريـن برعوا وتفوقوا في التأليف والتقعيد اللغوي والصوتي والبلاغـي: نذكر بعضهم على سبيل المثال لا الحصر، كالخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175هـ)، وسـيبويه (ت 180هـ)، ويونس بن حبيب (183هـ) مروراً بأحمد بن فارس (ت 312هـ)، وابن جنـي (ت 395هـ)، وعبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)، والزمخشري (ت 538هـ)، والسكاكي (ت 626هـ)، وغيرهم ممن قدموا خدمات جليلة للعربية ومجالات الدراسة بصفة عامة.

إن الحديـث عـن اللغة طويل ولا يمكن لنا مهما اختصرنا الكلام أن نذكر إلا نزراً قليلاً فقط، وتجنـباً لإطالـة الموضوع فإننا نتخطّى القرون الوسطى، ومجهوداتنا في البحث اللغوي المتواضع، تعتبر امتداداً لعهد النهضة الفكرية الأدبية والعلمية وعصر التنوير وما بعدها.

ومـع بدايـة النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي شهد البحث اللغوي تطوراً ويقظة وتجديـداً لم يسبق له مثيل من قبل على يد ثلة من الباحثين الغربيين الإنجليز، والفرنسيين، والألمان، والإيطاليين، وغيرهم من بعض الأقطار الأوربية ثم يصل الأمر فيما بعد إلى قارة أمريكا.

كانـت الدراسـات اللغويـة في الغرب قد عرفت طريق الانتعاش، والازدهار منذ أن توصل "فـردريك أوجسـت ولـف" إلـى ابتداع النقد المقارن للنصوص القديمة المكتوبة في سنة (1777م)[11] وكـان هـذا المنهج في رأي الدارسين اللغويين عاملاً رئيساً وأساسياً أقيم على ضوئه تصنيف اللغات على أسر ومجموعات أساسية وفرعية.

ثـم زادت البحوث اللغوية تطوراً وشهرة، وذلك بعدما تم الكشف عن اللغة السنسكريتيّة على يد العلامة الإنجليزي اللغوي وليام جونز (1786م) فكانت هذه اللغة محل ميدان دراسة للمنهج المقارن الذي أصبح يستقل بدراسة السنسكريتية، ودرس جونز هذه اللغة واللغة الأوربية وما يوجد بينهما من شـبه فـي ظـل المنهج المقارن، إلى أن توصل كما يزعم إلى أن السنسكريتية هي أم اللغات الهند أوربـية، ولـم تقـف الدراسـة عند هذا الحد، بل تطورت البحوث اللغوية ودرست اللغات وشجرة

[11] علم اللغة مقدمة للقارئ العربي ص: 268.

أنسابها، وقد درست اللغة العربية وأخواتها السامية العبرية، والفينيقية، والأكدية، والحبشية، وأثبت العلماء وجود شبه وتقارب بين هذه اللغات في كثير من الأمور الفرعية النحوية واللغوية والاشتقاقية والدلالية فقالوا إنها تنتمي إلى أسرة واحدة.

ويرى الباحثون اللغويون أن اكتشاف اللغة السنسكريتية وتطبيق المنهج المقارن هما عاملان أساسيان في تثبيت وتطوير الدراسات اللغوية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وبعدها، وظل المنهج المقارن مسيطراً في ميدان البحث اللغوي إلى أن ظهرت النظرية التطورية الداروينية في حدود (1870م). وتأثر بها علماء اللغة كغيرهم، وزعمت أن اللغة كسائر الكائنات الحية الطبيعية المتغيرة ولا سيما عالم الحيوان والنبات تشهد تغيرات وتطورات، مثلها مثل كل الكائنات تولد ألفاظ وتموت ألفاظ.

وأثبت الألمان جدارتهم في تطوير البحث اللغوي خلال القرن التاسع عشر كغيرهم من الفرنسيين والإنجليز.

وما إن دخل القرن العشرين حتى شهد الدرس اللغوي منعطفاً جديداً، ودراسة معمقة، وتطويراً في المنهج والأسلوب، وبخاصة عندما ظهر العالم اللغوي السويسري فرديناند سوسير (Saussure) (1857-1913) الذي يعتبره الدارسون المحدثون الإمام والمعلم الحقيقي الذي فجر الدرس اللغوي، وفهم اللسانيات على حقيقتها، ووضح اختصاصاتها، وبين مناهجها وحدودها، وهو من رفع شعار دراسة اللغة لذاتها ومن أجل ذاتها.

إن بحوث دوسوسير اللغوية اللسانية أصبحت تشمل جميع قطاعات اللغة على حد سواء، كالأصوات والنحو، والصرف، والمعجم، والدلالة مستفيداً من مناهج البحث اللغوي الذي سبقته كالمنهج التاريخي، والمنهج المقارن، والوصفي الذي كان العمود الفقري في أبحاثه اللغوية.

ومن الأعمال الجليلة التي قام بها هذا العالم المعاصر، دراسته للسانيات العامة وتوصُّله على تحديد خصائص ومفاهيم كل من اللغة Langage والكلام Parole، والتي تدخل في جوهر الدرس اللساني أو الثنائية اللسانية، واللسانيات عنده هي منظومة اجتماعية، ودعا إلى دراسة اللسان لأنه اجتماعي وعرفي[12].

تأثر دوسوسير في دراسته بإميل دوركيم، العالم الاجتماعي الفرنسي الذي كان صديقاً له[13] في مسألة اللغة باعتبارها ظاهرة اجتماعية، وكان دوسوسير أول لغوي في زمانه قدم دراسة لغوية مستوفية تخص الدال والمدلول "الكلمة" لفظاً ومعنى، ورأى أنهما بمثابة وجهين لعملة واحدة لا يمكن أن ينفصلا. كما بحث في مسألة التزامن أو التعاقب وهي ثنائية تتعلق بالمناهج اللسانية منذ نهاية القرن العشرين الميلادي، والبحث اللغوي يشهد تقدماً ورقياً أكثر من أي وقت مضى، بفضل تضافر

---

[12] مبادئ اللسانيات ص: 18 أحمد محمد قدور. ط: 2 1999م دمشق، سورية.

[13] علم اللغة مقدمة للقارئ العربي ص: 277 محمود السعران ومدخل إلى علم اللغة ص: 299، محمد حسن عبد العزيز.

جهود عدد كبير من اللغويين الأوربيين والأمريكيين وحتى الروس منهم، ومع مطلع القرن العشرين وشيوع المنهج الوصفي في الدراسات اللغوية أعطى انتعاشاً للدراسات اللغوية لم يسبق له مثيل من قبل وتوسعت مجالاته إلى أن عرف طرائق عصرية في الدراسات الجديدة مثلما هو قائم عند نعوم تشمسكي حالياً والنظرية "التوليدية التحويلية" أو صاحب البنى التركيبية في الولايات المتحدة الأمريكية، ومدى تأثيرها في اللغويين المعاصرين في أنحاء العالم.

وفي ظل تقدم الدراسات اللغوية العربية الحديثة، واتضاح مناهج البحوث اللغوية، وتعددها بتعدد المدارس الغربية، كان تأثير جيل كبير من الشباب العربي في المشرق العربي سباقاً للاستقاء من منابع تلك البيئة الغربية قبل المغاربة.

وكانت مصر وبلاد الشام سباقتين تأثراً مباشراً أو غير مباشر، فالتأثير المباشر يعود تاريخه في حقيقة الأمر منذ أن أوفد محمد علي والي مصر في مطلع القرن الثامن عشر أول بعثة علمية إلى باريس، ولندن، وظلت هذه الرحلات قائمة حتى وقتنا الحالي.

والتأثير غير المباشر كقيام المعاهد والمنتديات في بلاد الشام، ومصر وإنشاء جامعات غربية بتدعيم مادي مع الاحتكاك بين الثقافتين العربية والغربية، كلها تعتبر عوامل رئيسية ومؤثرة في الجيل العربي الجديد في المشرق العربي ومغربه بأي طريقة كانت.

إن الفضل الكبير في تقريب وتبسيط المفاهيم اللغوية ومناهجها الدارسية تم على يد ثلة من المثقفين العرب المصريين والسوريين واللبنانيين وغيرهم من الذين كانوا محظوظين بالنسبة إلى غيرهم، وتبوّءوا مكانتهم الدراسية على رفوف جامعات بريطانيا، وفرنسا خاصة، فتشبعوا من منابع الثقافة الغربية وجمعوا بينها وبين اللغة الأم التي هي حال لسانهم الكتابي التعبيري اللغوي والأدبي النقدي. ولم تذب شخصياتهم في ظل الحضارة الغربية، أو يتنصلوا عن عقيدتهم وعربيتهم، وبعد إطلاعهم على الحضارة الغربية وأخذ ما هو كاف منها، وبخاصة في الجانب الفكري عادوا إلى أقطارهم العربية وهم عازمون على الوفاء بتأدية الأمانة التي تنتظرهم.

وكان هذا الرعيل الأول من اللغويين العرب الذي عاد من جامعات كبريات عواصم غرب أوربا مع منتصف القرن العشرين، قد رفع شعار التجديد في البحث اللغوي العربي، وجمع بين الأصالة والمعاصرة، فالأصالة عنده الاعتزاز بالتراث اللغوي العربي، وإعادة إحيائه، ودراسته وفق منهجية علمية لغوية كالتي تسير عليها الدراسات اللغوية العربية، وهذا لإزالة كل التهم التي ترى أن البحث اللغوي العربي جامد وفاته الزمن بل هو عقيم، فكان لزاماً على أبناء هذا الجيل الدفاع عن الأصالة بحجج وأدلة مقنعة ودامغة مثلما دافع عنها بالأمس الجاحظ عندما اشتدت نار الشعوبية برغم أصله الفارسي ومثله: ابن قتيبة الدينوري (ت 273هـ) وغيرهما.

وكان اهتمام اللغويين المحدثين والمعاصرين العرب باللغة العربية بالغ الأهمية عميق الدراسة في جميع المستويات من نحو وصرف، وفقه اللغة، وصوتيات ولهجات، وقراءات، ودلالة، ومفردات، وبلاغة وموسيقى، وتحقيق المخطوطات التراثية وغيرها، كل ذلك كان شغلهم الشاغل في

دراستهم وأبحاثهم اللغوية.

كما كانوا الرياديين في رفع لواء راية التدريس الجامعي في الجامعات العربية، فأسهموا في تأطير آلاف الطلبة، وعددهم لا يمكن حصره أو ذكره لأن قائمة الأسماء طويلة جداً وسنلتقي بذكر بعضهم وبأشهرهم سمعة من خلال مؤلفاتهم وكتبهم التي تشرفنا، كطلبة لهؤلاء المشايخ، بقراءة ما تيسر لنا منها قدر المستطاع لغرض الفائدة والتعليم والتثقيف، ولولا هؤلاء الذين يعتبرون همزة وصل في تقريب الثقافة بل الثقافات بين الشرق والغرب، وأعني الشرق العربي لما كنا نعرف أعماق البحث ومناهجه الحديثة.

ومن بين هؤلاء العلماء الكبار:

-الأستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي: والأستاذ الدكتور محمود السعران.

-الأستاذ الدكتور تمام حسان: والأستاذ الدكتور إبراهيم أنيس.

-الأستاذ الدكتور محمد المبارك: والأستاذ الدكتور محمود فهمي حجازي.

-الأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين.

-الأستاذ الدكتور أحمد مختار عمر: والأستاذ الدكتور عبده الراجحي.

وغيرهم ولا ننسى الأستاذ الدكتور عبد السلام المسدي وفي الجزائر الأستاذ الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح والقائمة طويلة.

■ المصادر والمراجع

1- *البحث اللغوي عند العرب: د. أحمد مختار عمر- عالم الكتب- ط: 7.*

2- *تاريخ علم اللغة منذ نشأتها إلى القرن العشرين: جورج مونين- ترجمة د. بدر الدين بلقاسم- دمشق 1972.*

3- *الخصائص: ابن جني- تح: محمد علي النجار- المكتبة العلمية، بيروت.*

4- *علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة: د. محمود فهمي حجازي- دار غريب للطباعة والنشر.*

5- *علم اللغة، مدخل تاريخي مقارن: د. محمود فهمي حجازي.*

6- *علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي: د. محمود السعران، دار الفكر العربي 1997م، ط: 2.*

7- *علم اللغة وفقه اللغة، تجديد وتوضيح: د. عبد العزيز مطر- قطر 1985 .*

8- *لسان العرب: ابن منظور*

9- *مبادئ اللسانيات: أحمد محمد قدور، دمشق 1999 .*

10- *مدخل إلى علم اللغة: محمد حسن عبد العزيز*

مَقْصُورة الأَسْعَر الجُعْفِيّ واحِدَتُه

مقبل التّامّ عامر الأحْمديّ*

لُمَيْعة :

خفـي على النّاس مطلع مقصورة الأسْعَر مُذْ دهرٌ دَهير، حتّى جازف نَفَرٌ فزعموا أنّ بَدْوها ما اخـتاره صاحب الأصمعيّات، وتابعه عليه أبو تمّام في وَحْشيّاته، ذان الشّيخان اللّذان تَخيّرا من كلمة الـرّجل مـا استملحاه رأسًا حاسرًا لغرض الفخر المُفْضي إلى هجاء رهطه، الذين رغبوا في العَقْل والدّسم، وزهدوا في طلب ثُؤرتهم، والظّفَر بواتِرِيهم، ولَمّا انتهت إلينا الكلمة في خمسة وثلاثين بيتًا مـن طريقة ذين الشيخين، ظلّت خِلْوًا من مطلعها، حتّى كاد يستولي علينا اليأس منه، لولا الحاتمي فـي حُلْيـته، وابن أيدمر في دُرّه، اللّذان حفظا لنا رأس الكلمة، وتفرد ثانيهما بأبيات عزيزة غيره، إخالها رَديفة لمطلعها؛ لغلبة التّشبيب عليها، فأمّا مطلعها فهو :

هَـلْ بـانَ قَلْـبُكَ مِـنْ سُـلَيْمَى فَاشْـتَفَى ... وَلَقَـدْ غَنِيْـتَ بِحُـبِّها فِـيْمَا مَضَـى

والكلام في هذا البحث يدور في فَلَك المقصورة مَقْروءةً مُقَذّاةً مُحشّاة، مُخرّجة أبياتها.

•••

أ. الشّاعر :

هو أبو زُهَيْر مَرْثَد بن أبي حُمْران؛ واسم أبي حُمْران الحارث بن معاوية بن الحارث بن مالك ابن عوف بن سعد بن عوف بن حَرِيْم بن جُعْفيّ بن سعد العَشِيْرة بن مَذْحِج [1].

---

* باحث من اليمن.

[1] انظر : نسب معدّ واليمن : (طبعة العَظْم 327/1، وطبعة ناجي حسن 314/1)، وكنى الشّعراء لابن حبيب 293/2 (ضمن نوادر المخطوطات)، والإكليل 202/1، وشرح الدّامغة 551، والاشتقاق 408، والمؤتلف والمختلف 58، والسّمْط 94/1، والإكمال 86/1.، ونَضْرَة الإغْرِيْض 159، والعمدة 220/1، والمُزْهر 374/2.

سُمّي الأسْعَر[1]، بالسين المهملة لقوله[2] :

فَــلا يَدْعُنِــي قَوْمِــي لِسَــعْدِ بْــنِ مَــالِكٍ   إِذَا أَنَــا لَــمْ أُسْــعِرْ عَلَــيْهِمْ وَأُثْقِــبِ

والأشعر بالشين المعجمة أينما ثَقِفْتَه فتصحيفٌ قبيح، والصوّاب الإهمال لا غير.

قــال الشيخ الميمني : الأسْعَر يقع في كثير من الكتب بالشين المعجمة مضبوطًا وغير مضبوط وهو تصحيفٌ عمَّ به البلاء[3].

ذكــره الهَمْدانــيّ في معرض سَرْده نسبَ حِمْيَر بن سَبَأ، فقال: أولَد حِمْيَرُ بن سَبَأ الهَمَيْسَعَ بنَ حِمْيَر، ولهيعةَ بن حِمْيَر، ومُرَّةَ بنَ حِمْيَر؛ بطنٌ منهم ربيعة ذُو مُرحب بن مَعْدي كَرِب بن النعمان؛ القَيْلُ بحَضْرَمَوت، وهو الذي أنْجَدَ الأسْعَرَ الجُعْفيّ على قَتَلَةِ أبيه أبي حُمْرَة [كذا لفظه]، وهو الحارث بــن معاوية بن مالك بن معاوية [كذا بزيادة معاوية] بن عوف بن حَرِيْم الجُعْفيّ- من بني مازن بن زُبَيْد، وحمله على المُعَلّى فرس من رباطه، وهو الّذي يصفه الأسْعَر في شعره، يقول فيه :

حَمَلُــوا بَصَــائِرَهُمْ عَلَــى أَكْــتَافِهِمْ   وَبَصِــيرَتِي يَغْــدُو بِهَــا عَــتِدٌ وَأَى

وفيه يقول:

أُرِيْــدُ دِمَــاءَ بَنِــي مَــازِنٍ   وَرَاقَ المُعَلَّــى بَــيَاضُ اللَّبَــنْ

وله خبرٌ طويل[4].

كــنّاه البَكْريّ أبا حُمْران [5]، وكذا ابن ماكولا[6]، وآمن بذلك مُحقّقا الأصْمَعِيّات[7]، وصوابه قول ابن حبيب: أبو زُهَيْر الأسْعَر الجعفي[8].

شــاعر جاهلــيٌّ مُقِلّ، من أصحاب الواحدة[9]، كان فارسًا مشهورًا، علق قلبُه الخيل، فجعلها حِجابًا لعرضه، وأخدمها نفسَه وعِرْسَه.

وقــد وهَم ابن رَشِيق حين جعل الأسْعَر ابنَ حُمْران، والصواب: الأسْعَر بن أبي حُمْران، وهو

---

(1) نسب معدّ واليمن (طبعة العَظْم 327/1، وطبعة ناجي حسن 314/1).

(2) ديوان مَذحِج : ق73.

(3) السِّمْط 94/1.

(4) الإكليل 202/2، ومن عَجَب لناشره أن علّق حاشيةً تساءل فيها عن بني جُعْفيّ في بني مازن، والذي أوقعه في هذا الغَلَط أنه لم يفقه عبارة الهَمْدانيّ على وجهها، والوجه فيها: وهو الذي أنْجَد الأسْعَرَ الجُعْفيّ على قتلة أبيه ... من بني مازن بن زُبَيْد، وأما ما بينهما فنسب أبي حُمْران.

(5) السِّمْط 94/1.

(6) الإكمال : 86/1.

(7) 140.

(8) كنى الشّعراء لابن حبيب 293/2 (ضمن نوادر المخطوطات).

(9) نضرة الإغريض في نصرة القريض 159، والعُمدة 220/1.

وَهْـمٌ فاشٍ مُعْرِقٌ جـدّ قديم، ووَهَم البكريّ حين قال: الأسْعَر لَقَبٌ واسمه مَرْثَد بن حُمْران الجُعْفيّ يكنى أبا حُمْران، وهو جاهليّ لقب بالأسْعَر لقوله: فلا يدعني .... البيت.

ووهَم البكري أيضًا في نسبه وكنيته؛ وزاد في وَهْمه إذ نسبَ سعدَ بن مالك، المذكور في البيت إلى قيس بن ضُبَيْعة، ثم قال: وهُم قومه[1].

وصواب نسب سعد بن مالك : سعد العشيرة بن مالك، وهومَذْحِج بن أُدَد [2].

---

[1] السّمْط 94/1، ووَرد فيه 450/1 : الأسْعَر بن مالك الجُعْفيّ.

[2] نسب معدّ واليمن : (طبعة العَظْم 263/1، وطبعة ناجي حسن 300/1).

المناسبة : فَقَد الأسْعَر أباه، وهوغلام، فوثَب أخوته لأبيه فأخذوا النيّة فأكلوها، وباعوا فرس أبيهم فأكلوا ثمنها، فلمـا شـبّ الأسْعَر أدرك بثأر أبيه، واتّخذ الخيل وقال ينكر فضلها: أبلغ ... الشعر. كذا قال أبو عُبَيدة (كتاب الخيل 116-117).

وغـير خفيّ على الأريب أن نُبالة رواية أبي عُبَيدة قد نُقِعتْ في مشْكاة ابن الكلبي حين قدّم لنونيّة الأسْعَر: أريد دماء بني مازن ....الأبيات" انظر أنساب الخيل لابن الكلبي 108-109.

التخريج : الأصمعيات 140-143 عدا الأبيات 1، 6، 17، 23، 24، 29. والبيت الأول في حلية المحاضرة 1/ 70، وعجـزه في العمدة 220/1. والأبيات 2- 6 في السِّمْط 94. والأبيات 3، 5، 6 في التذكرة الحمدونية 5/ 242. والبيـتان 5، 6 في الحور العين 274. والبيت 3 في شرح الأرجوزة 26. والبيت 5 في العين (ع ق د)، واللّسـان (ق ع د، ج ن ن)، وأمالـي القالـي 20/1، والكامل للمبرّد 340/1 بلا نسبة، وشرح الأرجوزة 26. والبيت 6 في الكامل للمبرد 1345/3، والأنوار 285/1 للأسعر بن مالك، وهو تحريف، وشرح الأرجوزة 26. والبيـت 7 فـي كتاب الخيل لأبي عُبَيدة 118، والحيوان 346/1، والمؤتلف والمختلف 58، والأنوار 285/1، وحلية الفرسان 178، ومجموعة المعاني 863، والحماسة المغربية 1120/2، وشرح الأرجوزة 26، والأساس، واللّسـان (ح ص ن)، والدر الفريد 472/5. والأبيات 8-10 في التذكرة الحمدونية 5/ 242-243، والبيت 8 فيها أيضا 295/8. والبيت 9 في المعاني 1013، الجمهرة 312، 1109 وغير معزوّ في تفسير الطّبري 24/2، والمخصّـص (ب ص ر)، وعجـزه في المخصص أيضًا، وفي شرح الأرجوزة 204 للأشعر، وهو تصحيف، والصّحاح، والمقاييس، واللّسان (ب ص ر)، والبيت 10 في الخزانة 151/4، والأبيات 11، 12، 13 في كتاب الخـيل لأبي عُبَيدة 117، 224، والحيوان 275/1، والمعاني 109، والعمدة 602/1، ونقد الشعر 132، والدر الفـريد 52/1، والخزانة 181/9. والبيت 11 في المعاني 109. والبيت 12 في منهج البلغاء 100. والبيت 14 فـي المعاني 38، 109. والبيتان 14، 15 في كتاب الخيل لأبي عُبَيدة 118، والأنوار 285/1، وحلية الفرسان 178، ومجموعـة المعانـي 864، والحماسة المغربية 1120/2، وشرح الأرجوزة 26، والدر الفريد 482/5، والتذكرة الحمدونية 243/5. والبيتان 17، 18 في عيون الأخبار 243/1. والبيت 18 في حماسة البحتري 68، والدر الفريد 258/1، 340/2. والبيت 19 في اللّسان (ع ق ق)، والخزانة 181/9. وعَجُز البيت 21 بروايتين فـي اللّسان (ش ذ ي). والبيت 22 في الجمهرة 1331، وكتاب الخيل لأبي عُبَيدة 118، والشعر والشعراء 2/ 867، والمعاني 54، والمؤتلف 58، ومجموعة المعاني 864، والحماسة المغربية 1120/2، والتذكرة الحمدونية 243/5، 308/7. والبيـت 24 في الأشباه والنّظائر 15/1. والبيت 26 في النوادر 138، والمقاييس (ح ر د)، والتشبـيهات للأصبهاني 203 للأشعر الجعفي، مصحّفًا. والبيت 31 في المعاني 235، والنّوادر 36 للأشعر بن مـالك الجُعْفيّ، وهو تصحيف، وبلا نسبة في المقاييس، واللسان (د ع ل ج)، والجمهرة 1136، والأغاني 17/ 285. والبيـت 38 ينسـب للمتوكل الليثي في الدر الفريد 138/4، جاء فيه : وقال ابن الرّخيم العبديّ، وتروى للأسـعر الجعفيّ، والأول أثبت: بان الخليط ... الأبيات. والبيت 40 في الدّر 249/1، وصدره مع عَجُز مغاير

ب. المقصورة أو الواحدة:

في مخطوطة الدّر الفريد (30/1) : (الكامل)

1 هَلْ بَانَ قَلْبُكَ مِنْ سُلَيْمَى فَاشْتَفَى ... وَلَقَدْ غَنِيتَ بِحُبِّهَا فِيمَا مَضَى[1]

في الوَحْشيّات (43-44):

2 أَبْلِغْ أَبَا حُمْرَانَ أَنْ عَشِيرَتِي ... نَاجَوا وَلِلنَّفَرِ المُنَاجِينَ التَّوَى[2]

3 بَاعُوا جَوَادَهُمُ لِتَسْمَنَ أُمُّهُمْ ... وَلِكَيْ يَبِيتَ عَلَى فِرَاشِهِمُ فَتَى[3]

4 عِلْجٌ إِذَا مَا ابْتَزَّ عَنْهَا ثَوْبَهَا ... وَتَخَامَصَتْ قَالَتْ لَهُ مَاذَا تَرَى[4]

5 لَكِنْ قَعِيدَةُ بَيْتِنَا مَجْفُوَّةٌ ... بَادٍ جَنَاجِنُ صَدْرِهَا وَلَهَا غِنَى[5]

6 تُقْفِي بِعِيشَةِ أَهْلِهَا مَلْبُونَةً ... أَوْ جُرْشُعًا عَبْلَ المَحَازِمِ وَالشَّوَى[6]

7 مَنْ كَانَ كَارِهَ عَيْشِهِ فَلْيَأْتِنَا ... يَلْقَ المَنِيَّةَ أَوْ يَؤُوبَ لَهُ غِنَى

8 وَلَقَدْ عَلِمْتُ عَلَى تَجَنُّبِيَ الرَّدَى ... أَنَّ الحُصُونَ الخَيْلُ لاَ مَدَرُ القُرَى[7]

← بلا نسبة في مخطوطة الإسعاف 14. والبيتان 45، 46 في الدر الفريد 21/2، منسوبين إلى الحشيش بن عبد الله الوادعي، وفيه: ويرويان للأسعر الجعفيّ، والبيتان 47، 48 بلا نسبة في أمالي القالي 45/1. والبيتان 47، 49 في السّمط 189/1 للرُّخيم العَبْدي، والبيت 47 في اللّسان (خ ص ص) للأشعري الجُعْفيّ، وهذا تصحيف للأسعر، وهو تصحيف فاشٍ في كتب الأدب حتى المعجمات لم تبرأ منه، وقد سلف التنبيه عليه. وأمالي المرتضى 32/2، للأسعر الجُعفيّ، والبيت 49 في اللسان (ج وف)، من إنشاد أبي عمرو، والمعاني 2.

[1] في حلية المحاضرة: " هل دان ... ما شفى .. عييت عنها ... ". وهو تحريف قبيح.
ويروى في الدّر أيضا: " .. عُنيت ... "، بالعين المضمومة غير المعجمة.

[2] أبو حُمْران: والد الشّاعر، وهو الحارث بن معاوية. ناجوا: من المناجاة والمسارّة. التّوى: الهلاك.

[3] في الأصمعيات، والسّمط، وشرح الأرجوزة: "... يعود ...".

[4] العلج: الشّديد الغليظ. ابتزّ: انتزع وسلب بشدّة. تخامصت: تجافت عن الفراش بُغية إظهار خُمصها وضُمُورها.

[5] في شرح الأرجوزة: "... ...ولها غنىً". وهو تصحيف.

[6] صدره في الأصمعيات، والأنوار: " ... وثّابة"، وفي شرح الأرجوزة: "تُقْفا ...وثّابة". وعَجُزه في السّمط: "أو جُرشع نهد المراكل ...".

[7] في الأصمعيات، ومجموعة المعاني: "... على تجشّمي ...". واللّسان، والأنوار: "... على توقّي ...".

9 رَاحُـوا بَصَـائِرُهُمْ عَلَـى أكْـتَافِهِمْ ... وبَصِـيرَتِي يَعْـدُو بِهَـا عَـتِدٌ وَأى[1]

10 نَهْـدُ المَـرَاكِلِ لا يَـزَالُ زَمِـيلُهُ ... فَـوْقَ الـرِّحَالَةِ مَـا يُبَالِـي مَـا أتَـى[2]

11 أمَّـا إذَا اسْـتَدْبَرْتَهُ فَتَسُـوقُهُ ... رِجْـلٌ قَمُـوصُ الوَقْـعِ عَارِيَـةُ النَّسَـا[3]

12 أمَّـا إذَا اسْتَعْرَضْـتَهُ مُـتَمَطِّرًا ... فَـتَقُولُ: هَـذَا مِـثْلُ سِـرْحَانِ الغَضَـا[4]

13 أمَّـا إذَا اسْـتَقْبَلْتَهُ فَكَأنَّـهُ ... بَـازٌ يُكَفْكِـفُ أنْ يَطِـيرَ وَقَـدْ رَأى[5]

14 إنِّـي وَجَـدْتُ الخَـيْلَ عِـزًّا ظَاهِـرًا ... تُنْجِـي مِـنَ الغُمَّـى ويَكْشِـفْنَ الدُّجَـى[6]

وقد تكلف عبيد الله بن الحسن القاضي حين قال له رجلٌ (الحيوان 345/1، ومثله في التذكرة الحمدونية 295/8): إن أبي أوصى بثلث ماله في الحصون. قال: اذهب فاشتر به خيلاً، فقال الرجل: إنه إنما ذكر الحصون! قال: أما سمعت قول الأسعر الجعفي: "ولقد ... البيت".

[1] في الطبري، وشرح الأرجوزة: (حملوا ...). والمعاني: "باتت ...".

البصائر: واحدها البصيرة أي الترس، والبصيرة: الثأر، والبصائر هنا: دم أبيهم. عتد: بفتح التاء وكسرها، فرس شديد تام الخلق سريع الوثبة معد للجري ليس فيه اضطراب ولا رخاوة. الوأى: الفرس السريع المقتدر الخلق.

[2] في الأصمعيات: (... مدمج أرساغه عبل المعاقم ...).

المراكل: مواضع ركل الفارس لمركوبه يحضه على السير. زميله: رديفه. الرحالة: السرج.

[3] في كتاب الخيل لأبي عبيدة: "... فترى له ساقًا ...". والحيوان، والدر: "ساق". والمعاني: "ساق... غارية". وإعجام العين تصحيف. ونقد الشعر: "ساق".

القموص: قمص الفرس قمصًا وقماصًا إذا استنّ وهو أن يرفع يديه ويطرحهما معا ويعجن برجليه.

النسا: عرق يخرج من الورك بمستبطن الفخذين ثم يمر بالعرقوب حتى يبلغ، فإذا سمنت الدابة انفلقت فخذاها بلحمتين عظيمتين وجرى النسا بينهما واستبان، وإذا هزلت الدابة اضطربت الفخذان وماجت الربلتان وخفي النسا، والأفصح أن يقال له النسا، لا عرق النسا.

قال ابن قدامة في هذا البيت وأخويه التاليين (نقد الشعر 132): إن هذا الشاعر قد أتى بجميع الأقسام ...فلم يدع قسمًا من أقسام النصبة التي ترى في الفرس إذا رُئي عليها إلا أتى به.

[4] في الأصمعيات: "وإذا هو استعرضته ..". وصدره في منهاج البلغاء: "أما إذا استقبلته". وهو ملفق مبتور، غيّر لفظه، وحذف منه عروض كامل.

متمطّر: مسرع، وتمطرت الخيل: ذهبت مسرعة. السرحان: الذئب. الغضا: شجر مشوك، وذئاب الغضا من أخبث الذئاب لأنها لا تباشر الناس إلا مغيرة.

[5] باز: لغة في البازي، وهو ضرب من الصقور، يقال: "باز، وباز، وبازي".

[6] في كتاب الخيل لأبي عبيدة: "... وجدت ... ... الغمّا ...". والأصمعيات: "... رأيت ...". وعجزه في حلية الفرسان: "...الغمّا...العمى"، وشرح الأرجوزة: "تلحى من الغمّا ...".

15 وَبِبْتْنَ بِالثَّغْرِ المَخُوفِ طَوَالِعًا	وَيَثِبْنَ لِلصُّعْلُوكِ جُمَّةَ ذِي الغِنَى[1]
16 وَإِذَا رَأَيْتَ مُحَارِبًا وَمُسَالِمًا	فَلْيَبْغِنِي عِنْدَ المُحَارِبِ مَنْ بَغَى
17 وَخَصَاصَةُ الجُعْفِيِّ مَا صَاحَبْتَهُ	لا تَنْقَضِي أَبَدًا وَإِنْ قِيلَ انْقَضَى[2]
18 إِخْوَانُ صِدْقٍ مَا رَأَوْكَ بِغِبْطَةٍ	فَإِنِ افْتَقَرْتَ فَقَدْ هَوَى بِكَ مَا هَوَى[3]
19 مَسَحُوا لِحَاهُمْ ثُمَّ قَالُوا : سَالِمُوا	يَالَيْتَنِي فِي القَوْمِ إِذْ مَسَحُوا اللِّحَى[4]
20 وَكَتِيبَةٍ لَبَّسْتُهَا بِكَتِيبَةٍ	حَتَّى تَقُولَ سَرَاتُهُمْ: هَذَا الفَتَى[5]
21 لا يَشْتَكُونَ المَوْتَ غَيْرَ تَغَمْغُمٍ	حَكَّ الجِمَالِ جُنُوبَهُنَّ مِنَ الشَّذَا[6]
22 يَخْرُجْنَ مِنْ خَلَلِ الغُبَارِ عَوَابِسًا	كَأَصَابِعِ المَقْرُورِ أَقْعَى فَاصْطَلَى[7]
23 يَتَخَالَسُونَ نُفُوسَهُمْ بِنَوَافِذٍ	فَكَأَنَّمَا عَضَّ الكُمَاةُ عَلَى الحَصَى[8]
24 فَإِذَا شَدَدْتُ شَدَدْتُ غَيْرَ مُكَذِّبٍ	وَإِذَا طَعَنْتُ كَسَرْتُ رُمْحِي أَوْ مَضَى[9]

---

(1) في حلية الفرسان: "وتبيت للثغر ... وتبيت ... غرة ...". ومجموعة المعاني: "...طَلِيعة". والأنوار: "...طوالعا". وشرح الأرجوزة: "وثبن ...". مصحفا.
يثبن: يعطين ويملكن. الجمّة: بضم الجيم المعجمة: مجتمع شعر الرأس، والجمة: القوم يسألون في الحَمالة والديات .

(2) في عيون الأخبار: "... ما دانيته". الخصاصة : الفقر والمسغبة.

(3) وعَجُزه في حماسة البحتري: "فإذا ...".

(4) في اللسان: (عقوا بسهم ثم قالوا: صالحوا ...). والخزانة: (عقوا بسهم ...). مسحوا لحاهم: آية وعلامة الصلح.

(5) في الأصمعيات: (... وكتيبة وجّهتها ...)، وفي ديوان المعاني (.. تقول نساؤهم ...).

(6) وعَجُزه في الأصمعيات: (عرك ...).
التغمغم: مرج الكُماة في الوغى. الشذا: واحده الشذاة: ذباب أزرق عظيم يقع على الدواب فيؤذيها.

(7) صدره بلفظه في المفضلية 99 البيت 12 لبشر بن أبي خازم، والتذكرة الحمدونية: " كأنامل ... ".
عوابس: في الجمهرة: أي كأنها غضاب. والخيل العوابس: كريهات المنظر لما مرّ فيه من لغب وجهد، وحينها يدعى فرسانها بالليس، والواحد أليس: متقطّب الوجه. المقرور: البارد، وهو الذي أصابه القرّ.
أقعى: جلس متساندا إلى ما وراءه. اصطلى: استدفأ.
راد أنها تخرج متساوية كأصابع المصطلي، لأنها تستوي إذا اصطلى فقبضها اهـ (الشعر والشعراء 867/2).

(8) في الأصمعيات: (...برماحهم).
نوافذ: صفة للرماح.

(9) في الأشباه والنظائر: " وإذا حملت حملت غير مُهلّل ".

25 مِـنْ وَلْـدِ أوْدٍ عَارِضِـي أرْمَـاحِهِمْ — أنْهَلْـتُهُمْ بَـاهَى المُبَاهِـي وانْـتَمَى(1)

26 يَـا رُبَّ عَـرْجَلَةٍ أصَـابُوا خَلَّـةً — دَأبُـوا وحَـارَدَ لَـيْلُهُمْ حَـتَّى بَكَـى(2)

27 بَاتَـتْ شَـآمِيَةُ الـرِّيَاحِ تَلُفُّهُـمْ — حَـتَّى أتَوْنَـا بَعْدَمَـا سَـقَطَ الـنَّدَى

28 فَنَهَضْـتُ فِـي البَرْكِ الهُجُودِ وَفِي يَدِيْ — لَـدْنُ المَهَـزَّةِ ذُو كُعُـوبٍ كَالـنَّوَى(3)

29 أحْذَيْـتُ رُمْحِـي عَائِطًـا مَمْكُـورَةً — كَوْمَـاءَ أطْـرَافُ الـرِّمَاحِ لَهَـا خَـلا(4)

30 فَـتَطَايَرَتْ عَنِّـي وَقُمْـتُ بِعَاتِـرٍ — صَـدْقِ المَهَـزَّةِ ذُو كُعُـوبٍ كَالـنَّوَى(5)

31 بَاتَـتْ كِـلاَبُ الحَـيِّ تَسْـنَحُ بَيْنَـنَا — يَأكُلْـنَ دَعْلَجَـةً وَيَشْـبَعُ مَـنْ عَفَـا(6)

32 ومِـنَ اللَّيَالِـي لَـيْلَةٌ مَـزْؤُودَةٌ — غَـبْرَاءُ لَـيْسَ لِمَـنْ تَجَشَّـمَهَا هُـدَى(7)

وهذا معنىً لفيس عزيز غير متّسع في الشّعر، تعاوره الشعراء بعد الأسعر، قال أبو محجن الثّقفي:

نُعَـاهِدُ أطْـرافَ القَـنَا فَتَفِـي لَنَـا — إذَا لَـمْ تُضَـرَّجْ مِـنْ دَمٍ أنْ تُحَطَّمَـا

(1) أود: أود بن صعب بن سعد العشيرة بن مذحج.

(2) البَرك: الإبل البُرُوك، أو الباركة. ومنه قول طرفة:

وبَـركٍ هُجُـودٍ قد أثارتْ مخافتي — نواديَـه أمشـي بعَضْـبٍ مُجَـرَّدِ

(3) لَدْن المهزة: الرمح يهتز من لينه. كعوب: واحدها كعب: عقدة ما بين الأنبوبين من القصب والقنا.

(4) عَجُزه في الأصمعيات: (... العضاه لها خَلى).

أحذيت: وهبت وأعطيت. العائط: البكرة أدركت اللقاح ولم تلقح. الممكورة: المطوية الخلق. الكوماء: الضخمة السنام.

(5) العاتر: الرمح المضطرب.

(6) في المعاني: "...تتبع ..". والأغاني: "...تسري .. ... ثوى".

تسنح: تعرض. الدّعلجة: الاختلاف. قال ابن قتيبة (المعاني 235): الدّعلجة: الاختلاف يقال: بينهم دعلجة. والدعلجة: السرقة. قال الزبير (الأغاني17/284): الدَّعْلج الكلب والذئب وكلّ مُختلس من السّباع فهو دَعْلج ويقال لاختلاسه: الدَّعْلجة. والدعلجة: لعبة للصبيان. جاء في النوادر 36-37: دَعْلَجَة: لعبة للصبيان يلعبونها يختلفون فيها للجيئة والذهاب. ويشبع من عفا: من اعترى وتعرّض. الرّياشي قال: دَعْلَجة: تذهب وتجيء يعني الكلاب وذكر كثرة اللحم فقال: ويشبع الذي يعفونا أي يأتينا. وجاء في الحديث: ما أكلت العافية. أي الطّير الّتي تأتي، قال أبو الحسن: هكذا روى أبو زيد: يلعبن دَعْلَجة. وحفظي من ناحية الأصمعي وأبي عُبيدة: يأكلن دعلجة وقالا: هو الأكل بالنّهم.

(7) مـزؤودة: الزؤد الفزع، يقال: رجل مزؤود أي مذعور، إذا فزع. فكأنها مزؤود مفزوع فيها، وينسب الزؤد إلى الليل لوقوعه فيه، قال أبو كبير الهذلي من كلمة له (شرح أشعار الهُذليين 1072):

حَمَلَـتْ بِـهِ فـي لَـيلةٍ مَزْؤُودَةٍ — كَـرْهاً وعَقْـدُ نِطَاقِهـا لَـم يُحْلَـلِ

33 كَلَّفْتُ نَفْسِي حَذْفَهَا وَمِرَاسَهَا | وَعَلِمْتُ أَنَّ القَوْمَ لَيْسَ بِهَا غَنَا[1]

34 وَمَنَاهِبٍ أَقْصَدْتُ وَسْطَ جُمُوعِهِ | وعِشَارِ رَاعٍ قَدْ أَخَذْتُ فَمَا تَرَى[2]

35 ظَلَّتْ سَنَابِكُهَا عَلَى جُثْمَانِهِ | يَلْعَبْنَ دُحْرُوجَ الوَلِيدِ وقَدْ قَضَى[3]

36 ولَقَدْ ثَأَرْتُ دِمَاءَنَا مِنْ وَاتِرٍ | فَاليَوْمَ إِنْ كَانَ المَنُونُ قَدِ اشْتَفَى

في مخطوطة الدّر الفريد (138/4):

37 بَانَ الخَلِيطُ وَلَمْ أُفَارِقْ عَنْ قِلَى | لَيْسَ المُفَارِقُ يَا أُمَيْمَ كَمَنْ نَأَى[4]

38 إِنَّ المُحِبَّ إِذَا جَفَاهُ حَبِيبُهُ | نَسِيَ الحَبِيبَ وفَلَّ صَبْوَتَهُ القِلَى

39 والهَمُّ مَا لَمْ تُمْضِهِ لِسَبِيلِهِ | فَكَفَى بِصُحْبَتِهِ عَنَاءً لِلفَتَى

في مخطوطة الدّر الفريد (340/2) :

40 أَمَلٌ تَبَوَّأَ فِي مَنَازِلِ ذِلَّةٍ | إِذْ لا ذَلِيلَ أَذَلُّ مِنْ وادي القُرَى[5]

41 أَحْيَاؤُهُمْ عَارٌ عَلَى مَوْتَاهُمُ | والمَيِّتُونَ شِرَارُ مَنْ تَحْتَ الثَّرَى

42 وإِذَا تُصَاحِبُهُمْ تُصَاحِبُ خَائِنَةً | ومَتَى تُفَارِقُهُمْ تُفَارِقْ عَنْ قِلَى

---

(1) وعجزه في الأصمعيات: (... لهم غنى).

(2) وصدره في الأصمعيات: (ومرأس ...).

(3) في الأصمعيات: (... إن كان المنون قد اشتفى).

دحروج: شيء يدحرجونه، ممّا يتفاكه به الطفل بينهم. شبه تقاذف الخيل الجثمان بتقاذف الصّبية ملعوبهم، ووجه الشبه الخفة والسرعة. وتشبيه سرعة الخيل بألعاب الولدان جدّ مألوف، قال امرؤ القيس (ديوانه 21، وشرح القصائد السّبع الطوال الجاهليات 88، وثمّة اختلاف):

دَرِيرٍ كَخُذْرُوفِ الوَلِيدِ أَمَرَّهُ | تَقَلُّبُ كَفَّيْهِ بِخَيْطٍ مُوَصَّلِ

(4) الخليط: القوم الذين أمرهم واحد. وقوله: بان الخليط من التّراكيب الدّائرة في أشعارهم، وإنّما كثر ذلك في أشعارهم لأنهم كانوا ينتجعون أيّام الكلأ فتجتمع منهم قبائل شتّى في مكان واحد، فتقع بينهم ألفة، فإذا افترقوا ورجعوا إلى أوطانهم ساءهم ذلك.

(5) في الدر: من أبيات للأسعر يقول فيها:

ولقد علمتَ على توقِّيَّ الرّدى | أن الحصونَ الخيلُ لا مدر القرى

ثمّ ساق ثلاثة أبيات أُخر من المقصورة.

43 لا يَفْـزَعُونَ إلَـى مَخَافَـةِ جَـارِهِمْ ... وإذَا عَـوَى ذِئْـبٌ بِصَـاحِبِهِ عَـوَى[1]

44 هَـلْ فِـي السَّمَاءِ لِصَاعِدٍ مِنْ مُرْتَقَى ... أمْ هَـلْ لِحَـتْفٍ رَاصِـدٍ مِـنْ مُنْـتَأَى

45 للهِ دَرُّكَ مِـنْ سَـبِيلٍ واضِـحٍ ... سِـيَّانِ فِـيْهِ مَـنْ تَصَـعْلَكَ واقْتَـنَى

في مخطوطة الدّر الفريد (63/4) :

46 عَجَـبًا عَجِبْـتُ لِمَـنْ يُدَنِّـسُ عِرْضَهُ ... ويَصُـونُ حُلَّـتَهُ يُوَقِّـيْهَا الأذَى[2]

47 والـثَّوبُ يَخْلَـقُ ثُـمَّ يُشْـرَى غَـيْرُهُ ... والعِـرْضُ بَعْـدَ ذَهَابِـهِ لا يُشْـتَرَى[3]

في أمالي المُرْتَضى (32/2):

48 إلا رَوَاكِـدَ بَيْنَهُـنَّ خَصَاصَـةٌ ... سُـفْعَ المَنَاكِـبِ كُلُّهُـنَّ قَـدِ اصْـطَلَى[4]

في أمالي القالي (45/1) :

49 ومُجَوَّفَـاتٌ قَـدْ عَـلا أجْوَازَهَـا ... أسْـآرُ جُـرْدٍ مُتْرَصَـاتٌ كَالـنَّوَى[5]

في اللآلئ (189/1) :

50 ومُجَـوَّفٍ بَلَقًـا مَلَكْـتُ عِـنَانَهُ ... يَغْـدُو عَلَـى خَمْـسٍ قَوَائِمُـهُ زَكَـا[6]

---

[1] جاء في الدّر الفريد بعد البيت 18.

[2] يروى أيضاً: " الثوب يبلى ... ... بعد ملاكه ... ".

[3] يروى أيضاً: " عجبت عجباً ... ".

[4] الرّواكد: الأثافيّ. الخصَاصة: الفُرْجة بـين الأثافـيّ. السّفع: واحدتها سفعاء سوداء تعلوها حُمْرة.

[5] مجوّفات: يعني نعاماً، والتجويف أن يبلغ البياضُ البطنَ. وقوله: علا أجوازها، أي علا التجويف أوساطها. أسآر: بقايـا، الواحد: سؤر. جرد: خيل قصار شعر الأبدان، واحدها جرداء، وذلك من عتقها. مُتْرَصات: مُحكمات. كالنّوى: أي صلاب، ويجوز في ضمرهن.
يقول: قد طردت الخيل هذه النّعام فقتلت بعضها وبقي بعض، فهذه البقايا بقايا هذه الخيل (القالي).

[6] المجوّف: قال أبو عمرو إذا ارتفع بَلَق الفرس إلى جنبيه فهو مجوّف بَلَقاً. ملكت عنانه: أي اشتريته ولم أستعره. قوائمه زكا: أي ليست خساً ولكنها أزواج. خمس: أراد أنه يعدو على خمس من الوحش فيصيدها. (اللسان: ج و ف).

■ مصادر البحث ومراجعه

أولاً: المخطوطات:

1. الإنصاف في شرح شواهد الكشاف، لخضر الموصلي، مكتبة الأسد الوطنية، دمشق، رقم المخطوطة 7747، رقم المصور الفيلمي 3534.
2. الدّرّ الفريد، لمحمد بن أيدمر، نشرها مصوّرة فؤاد سوزكين، معهد تاريخ العلوم العربيّة والإسلامية، فرانكفورت، ألمانيا، 1990.

ثانيًا: الكتب:

1. أساس البلاغة، للزّمخشري، دار صادر، 1992.
2. الأشباه والنّظائر من أشعار المتقدمين والجاهليّة والمخضرمين، للخالديّين، تحقيق السّيد محمّد يوسف، لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، القاهرة، 1958.
3. الاشتقاق، لابن دريد، تحقيق عبد السّلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1411 هـ، 1991.
4. الأصمعيّات، للأصمعي، تحقيق عبد السّلام هارون، دار المعارف، القاهرة، 1964 م.
5. الأغاني، لأبي الفرج الأصبهاني، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1986، ودار الشّعب، القاهرة، 1969.
6. الإكليل، للإمام الهَمْداني، الجزء الأول، تحقيق الأكوع، دار الحريّة للطّباعة، بغداد، 1977.
7. الإكمال، لابن ماكولا، تحقيق الشّيخ المعلّمي اليماني، مصوّرة عن طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد 1967، وحقق الجزء السّابع نايف العبّاس، النّاشر محمّد أمين دمج، بيروت.
8. ألقاب الشّعراء ومن يُعرف منهم بأمّه، لابن حبيب (ضمن نوادر المخطوطات)، تحقيق عبد السّلام هارون، مطبعة لجنة التّأليف والنّشر، القاهرة، 1954.
9. الأمالي، لأبي علي القالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1996.
10. أمالي المرتضى (غُرر الفوائد ودرر القلائد)، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، مصر ط1، 1954، ودار الكتاب العربي، بيروت، ط 3، 1967.
11. أنساب الخيل في الجاهليّة والإسلام وأخبارها، لابن الكلبي، تحقيق أحمد زكي، دار الكتب المصريّة، 1946.
12. الأنوار ومحاسن الأشعار، لأبي الحسن الشّمشاطي، تحقيق الدكتور السيد محمد يوسف، الكويت، 1977.
13. التذكرة الحمدونية، لابن حمدون، تحقيق إحسان عبّاس وبكر عبّاس، دار صادر، بيروت، ط 1، 1996.
14. تفسير الطّبري (جامع البيان في تأويل آي القرآن)، تحقيق محمود شاكر، دار المعارف، مصر، 1968.
15. التّنبيهات على أغاليط الرّواة، لحمزة الأصبهاني، (مع المقصور والممدود للفرّاء)، تحقيق الشّيخ الميمني، دار المعارف، مصر، 1967.
16. جمهرة اللّغة، لابن دريد، حيدر آباد، 1344 هـ.
17. حلْية الفرسان وشعار الشّجعان، لعلي بن عبد الرّحمن بن هُذَيْل الأندلسي، تحقيق محمّد عبد الغني حسن، دار المعارف، مصر، 1951.
18. حلْية المحاضرة في صناعة الشّعر، للحاتمي، تحقيق جعفر الكتاني، بغداد.
19. الحماسة، لأبي الوليد البحتري، تحقيق كمال مصطفى، المكتبة التّجاريّة الكبرى، القاهرة،

1929، وتحقيق لويس شيخو، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1967.

20. الحماسة البصرية، تحقيق الدكتور عادل سليمان جمال، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1999.

21. حماسة الخالديين = الأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين والجاهلية والمخضرمين.

22. الحماسة المغربية، لأبي العباس الجراوي، تحقيق الدكتور محمّد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1991.

23. الحور العين، لنشوان الحميري، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، وبغداد، مكتبة المثنى، 1948.

24. الحيوان، للجاحظ، تحقيق عبد السّلام هارون، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، ط 2، 1965.

25. خزانة الأدب، للبغدادي، تحقيق عبد السّلام هارون، الخانجي، القاهرة، 1979.

26. الخيل، لأبي عبيدة معمر بن المثنى، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط 1، 1358هـ.

27. ديوان المعاني، لأبي هلال العسكري، دار الجيل، بيروت.

28. سمط اللآلي، لأبي عبيد البكري، تحقيق الميمني، مصوّرة دار الكتب العلمية، بيروت.

29. شرح أرجوزة عبد الله بن حمزة في صفات الخيل وألوانها، وما يُحْمَد منها وما يذم (تاريخ الخيول العربيّة)، لابنه أحمد بن حمزة، وزارة الإعلام والثقافة، صنعاء، ط 1، 1979.

30. شرح القصيدة الدامغة، للإمام الهَمْداني، نشر محمّد الأكوع، 1397 هـ، 1977.

31. الشعر والشعراء، لابن قتيبة، تحقيق أحمد محمّد شاكر، وعبد السّلام هارون، دار المعارف، مصر، 1377هـ، 1958.

32. الصّحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، للجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط 2، 1979.

33. العمدة، لابن رشيق القيرواني، تحقيق الدكتور محمّد قرقزان، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 1994.

34. العَين، للخليل، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السّامرائي، وزارة الثقافة، بغداد، 1984.

35. عيون الأخبار، لابن قتيبة، دار الكتب المصرية، 1348 هـ، 1930.

36. الكامل، للمُبَرِّد، تحقيق الدكتور محمّد أحمد الدّالي، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط 3، 1997.

37. كنى الشّعراء، لابن حبيب (ضمن : نوادر المخطوطات، الجزء الثاني)، تحقيق عبد السلام هارون، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1954. وتحقيق محمّد صالح الشناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1990.

38. لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت.

39. المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء، للآمدي، تحقيق عبد الستار فراج، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، 1381 هـ، 1972.

40. مجموعة المعاني، لمجهول، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ط 1، 1301هـ، ومجموعة المعاني، إعداد عبد السلام هارون.

41. المخصص، لابن سِيْدَه، تحقيق محمّد محمود الشّنقيطي، وعاونه فيه الشيخ عبد الغني محمود، بولاق 1321 هـ، نسخة مصوّرة المكتب التجاري، بيروت.

42. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، للسيوطي، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم ورفاقه، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

43. مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، 1371 هـ، 1952.

44. منهاج البلغاء وسراج الأدباء، لحازم القرطاجني، تحقيق محمّد الحبيب الخوجة، تونس، 1966.

45. نسب مَعَدّ واليمن، لابن الكلبي، نشر العَظْم، دار اليقظة العربيّة، دمشق، ونشر ناجي حسن، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1988.

46. نضـرة الإغريض في نُصرة القريض، للمظفّر العلـوي، تحقيق الدكتورة نهى عارف الحسن، دار صادر، بيروت، ط 2، 1995.

47. نقـد الشِّـعر، لقُدامـة بـن جعفر، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1963.

48. النّوادر في اللّغة، لأبي زيد الأنصاري، تحقيق سعيد الخوري الشّرتوني، دار الكتاب العربي، ط2، بيروت، 1967.

49. نوادر المخطوطات، تحقيق عبد السّلام هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط 2، 1972.

ثالثًا: الأطاريح الجامعيّة:

• ديوان مَذْحِج في الجاهليّة، لمقبل التّامّ عامر الأحْمَديّ.

□□□

نماذج من المناهي اللفظية بين المعنى المعجمي، والتوجيه الشرعي، وقيمة ذلك في الدلالة اللغوية

د.يحي بن أحمد مهدي عريشي[1]

المقدمة

الحمد لله *الذي أرشد عباده إلى خير الألفاظ والأقوال، ونهاهم عن سيئ الخصال والفعال، وأصلي وأسلم على الداعي إلى حسن المنطق وجمال المقال، -صلى الله عليه وعلى آله وصحبه- أولي الفضل والإجلال، وبعد:*

فلقد حفل كتاب الله العزيز، وسنة رسوله المطهرة، بالعديد من الأوامر والنواهي القولية والفعلية، في ظل تعاليم الدين الإسلامي الجديد، الذي جاء بمفاهيم جديدة في العبادات والمعاملات والقيم والتعاليم، مما لم يألفه العرب في جاهليتهم: من ألفاظ عقدية، ومدلولات لغوية، ومناهٍ لفظية، وتوجيهات شرعية. أو مما ألفوه من حيث المفهوم الدلالي الذي طوّعه الدين الإسلامي الجديد؛ لمواكبة الإشراقة المباركة، التي غيّرت كثيراً من القيم الفكرية، والعادات النطقية، والألفاظ اللغوية. وقد ألمح إلى تلك المتغيرات كثير من العلماء، منهم: أحمد بن فارس في كتابه "الصاحبي" حيث قال: "كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم، فلما جاء الله- جل ثناؤه- بالإسلام، حالت أحوال، ونُسخت ديانات، وأُبطلت أمور، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع، بزيادات زيدت، وشرائع شُرعت، وشرائط شُرطت، فعفا الأول على الآخر"[2].

وقد كان لتلك المتغيرات الفكرية واللغوية، أثر كبير في مفردات وألفاظ اللغة العربية؛ لأن اللغة

---

(1) أستاذ مساعد للغة العربية في كلية الملك عبد العزيز الحربية بالرياض.

(2) الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: 78.

هــي وعاء الفكر، وهي أداة للتعبير عن ظاهر اللفظ من كلام الله، وتفسير معاني الألفاظ التي نطق بهــا القرآن الكريم، أو وردت في الحديث النبوي الشريف. وقد كان لذلك الأمر أثر كبير في وظيفة الكلمـــة، وما صاحبها من تطوّر في الآراء والأفكار الإسلامية، حتى أصبح من المتعذر فصل اللغة العربــية عن علوم الإسلام[1]، حيث أجمع الباحثون قديماً وحديثاً على أن أهم حدث في تاريخ اللغة العربــية: هــو نزول القرآن الكريم، وظهور الإسلام[2]، وقد كان لهما أثر كبير في حياة تلك اللغة، وفــي إبــراز خصائصها: من حيث الحذف والزيادة، ومن حيث التغيير والتبديل، إذ طرأ على عدد كبير من مفردات اللغة تغيّر في الدلالة، وتغيّر في الوضع، وتغيّر في الاستعمال: بعضه عن طريق القــرآن الكــريم، والــبعض الآخــر عن طريق أحاديث الرسول- ﷺ-. وقد اكتسبت تلك المفردات دلالات جديــدة عــن طريق تعاليم الدين الإسلامي الحنيف، وعن طريق توجيه الشارع الحكيم، مما كان له أبلغ الأثر في إنشاء المعجم الإسلامي الجديد[3].

وقــد كــان لــتلك المتغــيرات اللغوية في ظل تعاليم الدين الإسلامي الحنيف، وفي ظل توجيه الشــارع الحكيم، ضوابط تحميها من الزلل، وتحرسها من تفشي اللحن والخطأ في الأقوال والألفاظ. وكــان من أبرز تلك الضوابط: التوجيه الشرعي الذي حظيت به الألفاظ اللغوية التي وظفها الشارع الحكــيم توظيفاً شرعياً، مزج فيه بين الدلالة اللغوية، والدلالة الشرعية، عن طريق الخروج باللفظة مــن اســتعمالها المألوف، واستبدال لفظة أخرى بها قائمة على التوجيه الشرعي المتمثل في النهي والأمر، المصحوب بالتعليل تارة، والمكتفي بالإنشاء (نهياً وأمراً) تارة أخرى. وقد تمخض عن تلك التوجــيهات الشــرعية، والتغــيرات اللفظية: فكرة صياغتها في بحث متواضع بعنوان: "نماذج من المناهــي اللفظية بين المعنى المعجمي، والتوجيه الشرعي، وقيمة ذلك في الدلالة اللغوية". وقد جاء هــذا الاختــيار عن طريق اطلاعي على (معجم المناهي اللفظية)[4]، لمؤلفه: فضيلة الشيخ الدكتور: بكــر بــن عــبد الله أبو زيد. وقد أفدت من ذلك المعجم: تحديد المفردات اللغوية التي شملها بحثي، والتــي غلــب علــيها جانــب النهي والأمر: (لا تقل، وقل)، كما أفدت منه الإشارة إلى بعض كتب الحديث التي ضمّنها المؤلف معجمه.

وقد سلكت في كتابة وعرض هذا البحث الخطوات الآتية:

1- **اكتفيــت في هذا البحث بألفاظ النهي والأمر القولية**: (لا تقل، وقل)، وقد جمعت بصدد ذلك ثــلاث عشــرة لفظــة، حسب ورود اللفظة الأولى في طرف الحديث، وحسب وقوع النهي علــيها متقدماً قبل الأمر. وكانت في مجملها على النحو التالي: (لا تقل: استأثر الله بفلان،

---

[1]- مقدمة كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية: 17/1.

[2]- إعجاز القرآن، للباقلاني: 19، 35، والعربية، ليوهان فك: 47.

[3]- مقدمة كتاب الزينة: 56/1.

[4]- يقع المعجم في (780) صفحة، خصص المؤلف منها (590) صفحة للمناهي اللفظية، وأردف ذلك بــ(فوائد في الألفاظ) في حدود (109) من ص (593-702)، يلي ذلك الفهارس. وقد رتب مادته العلمية حسب الترتيب الألف بائي.

وقل: مات فلان)، (لا تقل: مجنون، وقل: مصاب)، (لا تقل: خبُثت نفسي، ولكن قل: لقست نفسي)، (لا يقل العبد ربي، وليقل سيّدي)، (لا تقل آمنت برسولك الذي أرسلت، وقل آمنت بنبيك الذي أرسلت)، (لا تقل: زرعت، وقل: حرثت)، (لا تقل: انصرفنا من الصلاة، وقل: قد قضيت الصلاة)، (لا يقولن أحدكم: عبدي وأمتي، وليقل: غلامي وجاريتي وفتاي وفتاتي)، (لا تقولوا: الكَرْم، ولكن قولوا: العنب والحبَلة)، (لا تقل: كسفت الشمس، ولكن قل: خسفت الشمس)، (لا تقل: أهريق الماء، ولكن قل: أبول)، (لا تقل: ألج، وقل: أدخل).

2-رتبت ألفاظ المناهي ترتيباً ألفاً بائياً حسب ورود اللفظة الأولى في النهي، وما عداها من ألفاظ، فإنها تأتي ضمناً أثناء عرض ومناقشة تلك اللفظة، سواء كانت تلك الألفاظ داخلة في النهي أو الأمر من ذلك الحديث الشريف.

3-جعلت خلاصة بعد عرض ومناقشة كل لفظة من ألفاظ المناهي الخاصة بالبحث.

وفي الختام: فإني أعترف بقلة البضاعة في خوض غمار مثل هذا الموضوع، ولكن حسبي في ذلك أني مجتهد، فما كان من توفيق، فمن الله. وما كان من غير ذلك، فمن نفسي والشيطان. والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الأمين، وآله الأكرمين.

نماذج من المناهي اللفظية بين المعنى المعجمي، والتوجيه الشرعي، وقيمة ذلك في الدلالة اللغوية

1-أثر (الاستئثار): إن من دلالات الاستئثار: الاستبداد بالشيء، وتخصيص النفس به[1]، والانفراد به دون سواه، ومنه الحديث: [إذا استأثر الله بشيء فالْهَ عنه][2].

وقد وجّه الحديث الشريف إلى استبدال لفظة (الاستئثار) في حالة التعبير عن موت العبد، إلى التصريح بلفظة (الموت)، فقد جاء عن عمر ومجاهد وغيرهما: النهي عن قول القائل: استأثر الله بفلان، بل يقال: مات فلان. ويقال: استأثر الله بعلم الغيب، واستأثر الله بكذا وكذا[3].

وتبرز قيمة هذا التوجيه الشرعي في الدلالة اللغوية عن طريق: الربط بين المعنى الشرعي، والمعنى اللغوي لـ لفظة (الاستئثار)؛ لأنها من الألفاظ الجاهلية التي كره الشارع استخدامها، فقد كره قول القائل: استأثر الله بفلان[4]. ومثل هذا التوجيه الشرعي مرتبط بالمدلول اللغوي؛ لأن من معاني الاستئثار: التفرد بالشيء دون غيره[5]، وتخصيص النفس بالشيء[6]، والاستبداد به[7]،

---

[1]- القاموس المحيط (أثر): 436.

[2]- النهاية في غريب الحديث والأثر: 25، وقل ولا تقل: 48.

[3]- لم أعثر على هذا الحديث في كتب الحديث حسب اجتهادي، انظر: معجم المناهي اللفظية: 67، والحيوان: 223/1.

[4]- المزهر: 298/1، والصاحبي: 93، والصحاح: 501/2، واللسان (أثر): 8/4.

[5]- مفردات ألفاظ القرآن: 62.

[6]- المعجم الوسيط 5/1.

[7]- الكليات: 40، ومجمل اللغة: 45، وكتاب نجعة الرائد وشرعة الوارد في المترادف والمتوارد: 190.

واختيار الإنسان لنفسه أفعالاً وأخلاقاً حسنة[1]. وعلى هذا فإن القائل حينما يقول: استأثر الله بفلان، فذلك يعني: أنه ممن اصطفاه وتفرّد به دون الورى تشريفاً له[2]. والشاهد في هذا كله: أن لفظة (الاستئثار) كانت دلالتها اللغوية معروفة متداولة لدى العرب في جاهليتها، فعندما جاء الإسلام أضفى عليها صبغة شرعية، ومن ثم تبوأت هذه اللفظة منزلة كبيرة في نقل دلالتها من المعنى اللغوي، إلى المعنى الشرعي، في ظل تغيير القيم الفكرية، والعادات الجاهلية. وقد جعل ابن فارس باباً خاصاً في كتابه (الصاحبي) أسماه: (باب الأسباب الإسلامية)[3]، أردفه بباب آخر في نفس الكتاب أسماه: (باب آخر في الأسماء)، جاء فيه: "وكَرِه أيضاً أن يقال: استأثر الله بفلان"[4].

وخلاصة القول: أن لفظة (الاستئثار) تعني- في أغلب دلالتها-: الاستبداد، والتفرد، وإيثار النفس على ما سواها. ومثل هذه الدلالات تعد مذمومة في عُرف الناس؛ لأنها ليست من الصفات المحمودة، وبالتالي وجّه الشارع الحكيم إلى ترك استخدامها، وهجر التلفظ بها؛ لأن قول القائل: إن الله مستأثر بكذا- على الرغم من قوّته وعظمته سبحانه-، فيه دلالة جاهلية؛ لأن الله تعالى قد ساوى بين عباده، كل حسب طبقته، وحسب عمله، خاصة في الأمور المحتمة التي لا تقتضي المفاضلة، مثل: حقيقة الموت التي وُجّه إلى استخدام التعبير بها في الحديث السابق، على الرغم من تفاوت حالة الأموات عند موتهم وبعده، حسب منزلتهم الرفيعة عند الله، وحسب أعمالهم، فهناك طبقة أولي العزم من الرسل، وطبقة الأنبياء، وطبقة الشهداء، وهناك طبقة أقوياء الإيمان، وطبقة ضعافه، وطبقة الكفار والملحدين. ومع هذا كله فإنك لا تجد التعبير بلفظة (الاستئثار) في حالة موت تلك الطبقات؛ لأن التعبير السائد في مفارقة الحياة، يكمن في شيوع لفظة (الموت). وفي هذا نقل لدلالة (الاستئثار) من معناها اللغوي الضيّق، إلى معنى أوسع وأشمل، هو التعبير بلفظة (الموت)، والذي اكتسب دلالة توسعية من خلال توجيه الشارع الحكيم، ومن خلال عموم دلالته على مفارقة كل ذي روح لهذه الحياة، على حد قول المتنبي:

نحن بنو الموتى فما بالنا   نعاف ما لا بدّ من شُربه[5]

2-جنن (الجنون): من الألفاظ الشائعة في استخدام ومفهوم العامة والخاصة: لفظة (الجنون)، والذي هو: "اختلال العقل، بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل إلا نادراً"[6]، "واختلاف القوة المميِّزة بين الأمور الحسنة والقبيحة، المدركة للعواقب، بأن لا يظهر أثرها ويتعطل أفعالها، إما بالنقصان الذي جُبل عليه دماغه في أصل الخلقة، وإما بخروج مزاج الدماغ عن

---

(1)- الصحاح: 2/501، واللسان (أثر): 4/8.

(2)- مفردات ألفاظ القرآن: 62.

(3)- الصاحبي: 77-81.

(4)- المصدر نفسه: 93.

(5)- ديوان المتنبي: 1/211.

(6)- التعريفات: 82-83، والتوقيف على مهمات التعاريف: 131.

الاعتدال، بسبب خلط أو آفة، وإما لاستيلاء الشيطان عليه وإلقاء الخيالات الفاسدة إليه، بحيث يفزع من غير ما يصلح سبباً»[1]. وباختصار: فإنه حائل بين النفس والعقل[2]، يترتب عليه زوال العقل، أو فساد فيه[3].

وقد كان لدلالة هذه اللفظة وقع كبير في قاموس الهدي النبوي؛ نظراً لبشاعة معانيها، وكثرة مستخدميها، فجاء التوجيه النبوي الكريم بالدعوة إلى الاستبدال بهذه اللفظة (مجنون)، لفظة (مُصاب)، فقد رُوي عنه -ﷺ- [أنه رأى رجالاً مجتمعين على إنسان، فقال: ما هذا؟ فقالوا: مجنون. قال: هذا مصاب، وإنما المجنون الذي يضرب بمنكبيه، وينظر في عِطفيه، ويتمطّى في مشيته][4].

والذي حدا به- ﷺ- إلى التوجيه باستبدال لفظة (مصاب) مكان التعبير بلفظة (مجنون)، هو وجود دلالتين لـ(الجنون): دلالة لغوية، وأخرى شرعية، فالدلالة اللغوية تنص على أن (المجنون) من أُصيب باختلال في عقله، بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل إلا نادراً[5]، ومن بُلي بوجود حائل بين نفسه وعقله[6]، ومن [يضرب بمنكبيه، وينظر في عطفيه، ويتمطى في مشيته][7]. وكل هذه الدلالات تُطلق عند العرب في حالة ظهور الجِنة والجُنون[8]. أما الدلالة الشرعية لـ(المجنون): فهو المقيم على معصية الله، كما أشار إلى ذلك رسولنا- عليه الصلاة والسلام- في الحديث الذي رواه أنس- رضي الله عنه- قال: [مرّ رجل فقالوا: هذا مجنون، فقال رسول الله- ﷺ-: المجنون المقيم على معصية الله، ولكن قولوا: مصاب][9].

والذي يظهر: أن الجامع بين الدلالتين اللغوية والشرعية: هو معنى التستّر والإخفاء؛ لأن الجنون بمعنى ذهاب العقل، ما هو إلا من قبيل باب الستر[10]؛ لأن العرب قد تصورَت أن الجن- وهي بطبيعتها متخفية مستترة- قد داخلت ذلك المصاب، فسلبته عقله واستقرت في رأسه[11]، ولذلك أُطلقت الجِنّة على الجنون، كما في قوله تعالى: [أم يقولون به جِنّة][12]. وإنما جاءت الجِنّة اسماً للجنون؛ قياساً على علة اسماً للاعتلال[13]، وقياساً على التلازم؛ لأن العرب إذا قالت: جُن وسُل،

---

[1]- الكليات: 349.

[2]- مفردات ألفاظ القرآن: 205.

[3]- المعجم الوسيط: 141/1.

[4]- النهاية في غريب الحديث والأثر: 170.

[5]- التعريفات: 82-83.

[6]- مفردات ألفاظ القرآن: 205.

[7]- النهاية في غريب الحديث والأثر: 170.

[8]- تمام فصيح الكلام، لابن فارس: 58، والزينة 176/2.

[9]- الحاوي، للسيوطي: 195/2.

[10]- كتاب الزينة: 172/2.

[11]- معجم الفرائد: 56.

[12]- المؤمنون: 70.

[13]- تصحيح الفصيح وشرحه، لابن درستويه: 330.

فإنما يريدون: جُعل فيه الجنون والسل[1].

وكمـا إن (الجنون) يعود في مدلوله اللغوي إلى معنى التستّر والإخفاء والتغطية، فكذلك الحال مع من يقيم على معاصي الله، فإنه يحاول جاهداً أن يكون مستتراً عن أنظار الناس، بعيداً عن أماكن تجمعـاتهم. أمـا ذكر لفظة (مصاب) مكان لفظة (مجنون)؛ فلما لها من دلالة واسعة، إذ يقال: رجل مصـاب فـي عقله صابة، أي: فيه طرَف من الجنون[2]، وهو مصاب ببصره وعقله[3]، والمصاب: مَن يصاب بأذى[4].

ولعـل القـيمة الدلالية في توجيه النبي- ﷺ- إلى التعبير بلفظة (مصاب)، مكان التعبير بلفظة (مجـنون)، تبرز في تحاشيه لتوظيف دلالات الجنون في هذا الموضع، والتي منها- إضافة لما سبق ذكـره-: العُجْب بالنفس، كما في الحديث: [لو أصاب ابن آدم في كل شيء جُنّ]، أي: أعجب بنفسه حـتى يصـير كالمجنون من شدة إعجابه. وحديث: [اللهم إني أعوذ بك من جنون العمل]، أي: من الإعجاب به[5]، ومنه قول الشنفرى في المرأة:

فدقّـتْ وجلّـتْ واسـبكرّت وأُكلمـتْ فلـو جُـن إنسـانٌ مـن الحُسْـن جُنَّت[6]

وخلاصـة القول: أن توجيه النبي- ﷺ- للفظة (الجنون)، وجعل لفظة (مصاب) مكانها، أكسب لفظة (الجنون) دلالة شرعية خاصة: (المقيم على معصية الله)، إضافة إلى دلالتها اللغوية التي حفلت بهـا كتـب اللغة والمعاجم - كما رأينا ذلك من قبل-، وإنما عَدل بها- عليه الصلاة والسلام- إلى التعبـير بلفظـة (مصاب)؛ لما في ذلك من مراعاة حال المُخبَر عنه، من حيث تعدُّد الوصف بلفظة (مصـاب)، فهـناك المصـاب في دينه، والمصاب في عرضه، والمصاب في جسده وبدنه، وهكذا. فـنظراً لتوسُّـع دلالـة هـذه اللفظة، ونظراً لحرص الشارع الحكيم على زرع المفاهيم الصحيحة، والتعابـير الجميلة، جاء توجيهه- عليه الصلاة والسلام- لإيثار لفظة (مصاب) على لفظة (مجنون)، والتي غلب إطلاقها على المشركين المعارضين للرسُل[7].

3-خبث (الخُبْث): إن من الألفاظ المستهجنة، والأوصاف المستقبَحة: لفظة (الخُبْث والخبيث)، والتـي تعنـي: ما يُكره رداءة وخساسة، محسوساً كان أو معقولاً. وأصله: الرديء الدُخْلة، الجاري مجـرى خبَـث الحديد. وذلك يتناول الباطل في الاعتقاد، والكذب في المقال، والقبيح في الفعال[8].

[1]- الكتاب: 67/4.
[2]- الصحاح: 148/1.
[3]- أساس البلاغة: 261.
[4]- المعجم الوسيط: 527/1.
[5]- المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث: 366/1-367.
[6]- ديوان الشنفرى: 33.
[7]- معجم المناهي اللفظية: 494.
[8]- مفردات ألفاظ القرآن: 272، وفرائد اللغة في الفروق 76.

وقال ابن الأعرابي: "أصل الخُبث في كلام العرب: المكروه، فإن كان من الكلام فهو الشتم، وإن كان من الملل فهو الكفر، وإن كان من الطعام فهو الحرام، وإن كان من الشراب فهو الضار"[1]. وقد وجهنا رسولنا- عليه الصلاة والسلام- إلى ترك استخدام هذه اللفظة؛ نظراً لما تحويه من دلالات لغوية غير مستساغة، وأرشدنا إلى استخدام لفظة أخرى، ألا وهي لفظة (لقست)، من ذلك ما روته عائشة- رضي الله عنها- عن النبي- كانت هاتان اللفظتان (خبُثت ولقست) ذواتي دلالة لغوية واحدة في أصل وضعهما[2]، فيا ترى ما القيمة الدلالية لتوجيهه- عليه الصلاة والسلام- إلى الأمر باستخدام (لقِست نفسي)، بدلاً عن النهي الوارد في الحديث (خبُثت نفسي)؟

إن القيمة الدلالية لذلك تعود إلى ما أجمع عليه أهل اللغة، وأهل غريب الحديث، وغيرهم: من أن لقِست وخبُثت تعودان في أصل وضعهما إلى معنى واحد، وإنما كره- ﷺ- التعبير بلفظ (الخبث)؛ لبشاعة الاسم، والحرص على تعليم الأدب في الألفاظ، واستعمال حسَن الألفاظ، وهجر قبيحها، وإبدال اللفظ المكروه بأحسن منه. وإنما أخبر الرسول- عليه الصلاة والسلام- عن الذي ينام عن الصلاة بأنه خبيث النفس كسلان؛ لأن ذلك الخبر عن غيره، وعن شخص مبهم مذموم الحال لا يمتنع إطلاق هذا اللفظ عليه. كما أن في توجيهه- عليه الصلاة والسلام- دعوة إلى قبول المرء للخير بألفاظ الحُسن، وإضافة الخير إلى نفسه- ولو بنسبة محدودة- ودفع الشر عن نفسه مهما أمكن، وقطع الصلة بينه وبين أهل الشر حتى في الألفاظ المشتركة[3]، خاصة في لفظ قد كُره في الإسلام، وهو (خبثت نفسي)[4]، والذي هو مرتبط في دلالته اللغوية بالفعل (لقسَت)، من حيث دلالته على الخبث والكسل والعيب والغثيان، إذ يقال: لقَسَه لقساً: عابه، وهو لقِس ولقَّاس. ولقست نفسه إلى الشيء لقَساً: نازعته إليه وحرصت عليه. ولقست نفسه من الشيء: غثَت وفترت وكسلَت[5]، وخبُثت وضاقت[6]. واللقِس: الشرِه النفس الحريص على كل شيء، وقيل: الشحيح[7].

والذي يُلحظ: أن هاتين اللفظتين (خبُثت ولقِست) تُعدَّان في مدلولهما اللغوي من قبيل الترادف، إلا إن التوجيه النبوي الكريم ضيّق مجال استعمال لفظة (خبثت) في حالة إضافتها إلى نفس المتكلم (خبُثت نفسي)؛ وذلك لحرصه- عليه الصلاة والسلام- على البعد من إظهار قبح الدلالة في حالة نسبة الحدث إلى النفس. أما إذا كانت دلالة هذه اللفظة تحكي خبراً عن غائب أو مبهم، فإنها لا تقل شأناً عن التعبير بلفظة (لقِست). يضاف إلى ذلك: أن لفظة (خبُثت) ومشتقاتها، لها من الشيوع

(1)- إصلاح غلط المحدثين، للخطابي: 49-50، والأجناس من كلام العرب: 102.

(2)- النواهي في الصحيحين: 170-171، وصحيح مسلم: 15/10-11.

(3)- فتح الباري: 10/579-580، والأذكار، للنووي: 5/11، ورياض الصالحين: 483، وصحيح مسلم: 15/10-11.

(4)- الصاحبي: 93.

(5)- أساس البلاغة: 412، والمعجم الوسيط: 2/834.

(6)- الصحاح: 2/821، والآداب، للبيهقي: 249.

(7)- اللسان (لقس): 6/208.

والذيوع ما ليس لـ(القسث)؛ إذ حفل كتاب الله العزيز بأمثلة كثيرة لمادة خبُث ومشتقاتها[1].

وخلاصة القول: فإن دلالة الخُبث واللقس واحدة، إذ تدل اللفظتان على الغثيان والكسل والقبح وسلوك أقبح الألفاظ وسوء الأفعال. وإنما خص النبي- ﷺ- لفظ الخُبث في الحديث؛ لكرهه له[2]؛ لأن من دلالات الخبيث: ما لا منفعة فيه. وما تتكره النفس[3]، ولكرهه إضافته إلى نفس المتكلم (خبُثت نفسي)، خلافاً لذكره مع الغائب، ومع المبهم مذموم الحال[4]. وفي هذا إظهار لقيمة اللفظة حسب سياقها، وحسب مدلولها؛ وذلك لأن الألفاظ أدلة يُستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريق كان، عمل بمقتضاه، سواء كانت بإشارة، أو كتابة، أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية[5]. ويغلب على دلالة النهي في (خبُثت نفسي)، جانب الدعوة إلى حسن الأدب في القول؛ لأن النهي الوارد في الحديث السابق ليس على سبيل الإيجاب، بل هو من باب الأدب[6].

4-ربب (الرب): من أسماء الله تعالى: الرب، ولا يُقال لغيره إلا بالإضافة. ويطلق الرب على المالك والسيد والكبير والمربي والقيّم والمنعم والمدبر والمصلح[7]. وقد أُطلق الرب في الجاهلية على المَلِك، ومنه قول الشاعر:

وهو الربُ والشهيد على يو م الحِيارين والبلاءُ بلاءُ[8]

وقد أرشدنا الهادي البشير- ﷺ- إلى ترك التعبير بلفظة (رب) في حالة إسناده إلى المتكلم أو المخاطب، لما رواه أبو هريرة- رضي الله عنه- عن رسول الله-ﷺ- أنه قال: [ولا يقل العبد: ربي، ولكن ليقل: سيّدي][9]، وما رُوي عنه أيضاً أنه قال: قال رسول الله- ﷺ-: [لا يقل أحدكم: أطعم ربك، وضئ ربك، اسق ربك. وليقل: سيّدي مولاي][10].

ولهذا التوجيه النبوي الكريم قيمة عظيمة في إجلاء المدلول اللغوي لـ لفظة (الرب) في حالة دخول الألف واللام عليها، وفي حالة كونها مجردة عن ذلك مضافة إلى ما بعدها، ومدى ارتباط ذلك المدلول اللغوي بالمدلول الشرعي، إذ إن المدلول اللغوي لـ(الرب): أنه اسم الله- عز وجل-، إذ

---

(1)- *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن: 287.*

(2)- *رياض الصالحين: 483.*

(3)- *أحكام القرآن: لابن العربي: 3/4/1.*

(4)- *النواهي في الصحيحين: 170، والحيوان: 223/1.*

(5)- *أعلام الموقعين عن رب العالمين: 23.*

(6)- *صحيح مسلم (الهامش): 47/7، والصمت وحفظ اللسان (الحاشية): 193.*

(7)- *المعجم الوسيط: 321/1، وتفسير القرآن العظيم: 455/2، ومجموع فتاوى ابن تيمية: 10/284-285، وبهجة الأريب: 20.*

(8)- *صحيح مسلم: 8/15-9 (كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب: حكم إطلاق لفظة العبد والأمة والمولى والسيد).*

(9)- *صحيح البخاري: 768/2 (كتاب العتق، باب: كراهية التطاول على الرقيق وقوله عبدي أو أمتي).*

(10)- *صحيح البخاري: 768/2 (كتاب العتق: باب: كراهية التطاول على الرقيق وقوله عبدي أو أمتي)، وصحيح مسلم: 10/15 (كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها: باب: حكم إطلاق لفظة العبد والأمة والمولى والسيد).*

هــو رب الأرباب، وله الربوبية، وهو رب الدار والعبد وغير ذلك[1]. وهذا المدلول اللغوي- إضافة لمــا سـبق إيضاحه في تعريف (الرب)-، مرتبط بالمدلول الشرعي، فقد ذكر العلماء أن (الرب) لا يطلق إلا على الله خاصة، ويطلق على غيره بالإضافة، ومنه قوله- ﷺ- في حديث أشراط الساعة: [أن تلد الأمة ربَّتها][2]، وكما في الحديث الصحيح في ضالة الإبل: [دعها حتى يلقاها ربُّها][3]. وإنما كُره للمملوك أن يقول لمالكه (ربي)؛ لأن في ذلك مشاركة لله تعالى في الربوبية. وأما قول يوسف: ﴿اذكرني عند ربِّك﴾[4]، فله جوابان: أحدهما: أنه خاطبه بما يعرفه، وجاز هذا الاستعمال للضرورة. وثانيهما: أن هذا شرع من قبلنا ولا يكون شرعاً لنا، إذ ورد شرعنا بخلافه. وهذا لا خلاف فيه[5].

وهذا التخصيص للنهي عن استخدام لفظة (ربي) مضافة إلى ياء المتكلم في الحديث السابق، لا يُفهـم مــنه تحريم ذلك الاستخدام، أو هجر ذلك المدلول اللغوي؛ لأن العبد إذا قال: هذا ربي، فذلك جائــز؛ لأنـــه من العبد لسيده، كما قال تعالى عن صاحب يوسف: ﴿إنه ربي أحسن مثواي﴾[6]، أي: سـيدي؛ لأن المحـذور منـتف، وهو إذلال العبد؛ لأنه هو الذي نسب إلى نفسه ذلك[7]، ولأن النهي لــلأدب وكــرامة التــنزيه، لا للــتحريم، ولأن المراد النهي عن الإكثار من استعمال لفظة (ربي) واتخاذها عادة شائعة، إذ لم ينه عن إطلاقها في نادر من الأحوال[8]، قال الأعشى:

ربـــي كـــريم لا يكـــدرُ نعمـــة ... وإذا يُناشـــدُ بالمهـــارق أنشـــدا[9]

كما أنه يقال لكل من قام بإصلاح شيء وإتمامه: قد ربّه يربُّه، فهو ربٌّ له[10]؛ لأن أصل الرب فــي الاشــتقاق من التربية، وهي التنشئة، إذ يقال للمالك: رب؛ لأنه يملك تنشئة المربوب[11]، ولأنه يسوسه ويدبره، فيكون ذلك بمنزلة التربية له من حيث القيام عليه بالصلاح حتى يبلغ المراد[12].

ونظــراً لما تقتضيه لفظة (ربي) من دلالة شرعية يغلب عليها إفراد الله بالعبادة دون سواه، فقد أرشــد- عليه الصلاة والسلام- إلى التعبير بلفظتي (سيدي ومولاي)؛ لأن هاتين اللفظتين من الألفاظ

---

(1) أساس البلاغة: 150، وكتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية: 27/2، وكتاب إعراب ثلاثين سورة من القرآن: 21.

(2) صحيح البخاري: 33/1 (كتاب الإيمان: باب: سؤال جبريل النبي).

(3) الأذكار، للنووي: 520.

(4) يوسف: 42.

(5) الأذكار، للنووي: 520-521، وتفسير سورتي الفاتحة والبقرة، لابن كمال باشا: 61-63.

(6) يوسف: 23.

(7) القول المفيد على كتاب التوحيد: 340/2، والمجموع المغيث: 721/1.

(8) صحيح مسلم: 9/15-10.

(9) ديوان الأعشى: 55، ومجاز القرآن، لأبي عبيدة: 311/1-312.

(10) الجامع لأحكام القرآن: 196/5-197.

(11) المخصص: 227/5، وتفسير الطبري: 91/1-92، وإعراب ثلاثين سورة من القرآن: 21.

(12) كتاب الزينة: 29/2.

التي يُخبر بها عن الخالق والمخلوق، فالسيد: هو الذي يفوق في الخير قومه، وهو المالك، والشريف، والفاضل، والكريم، ومتحمّل أذى قومه، والرئيس[1]، قال الشاعر:

فإن كنتَ سيّدنا سُدتَنا وإن كنتَ للخالِ فاذهبْ فخلْ[2]

وهذه اللفظة موطن خلاف بين العلماء: أهي من أسماء الله- تعالى- أم لا؟. فإن قيل: ليس من أسماء الله، فالفرق واضح، إذ لا التباس ولا إشكال. وإن قيل: إنه من أسماء الله- تعالى- فإنه ليس مستعملاً ومشهوراً كلفظ (الرب)[3]، فقد نقل عن مالك أنه قال: [أكره للرجل أن يقول في دعائه: يا سيدي يا سيدي، يا حنّان يا حنّان. ولكن يدعو بما دعت به الأنبياء: ربنا ربنا][4]. أما السيد بالألف واللام فلا يقع على وجه الإطلاق إلا لله- تعالى-، قال- ﷺ-: [السيد هو الله][5]. والغالب في ذلك: أنه لم يأتِ تسمية الله- تعالى- بـ(السيد) لا في قرآن كريم، ولا في حديث متواتر، ولذا فليس في قول العبد إشكال ولا لبس؛ لأنه يستعمله غير العبد والأمة[6]- خاصة إذا وقع مضافاً-، فإنه يكون لغير الله مطلقاً، كما في قوله- تعالى- ﴿وألفيا سيّدَها لدى الباب﴾[7]. وهناك من ينطق لفظة (سيدي) بالتخفيف، فيقول (سِيْدي)، بكسر السين وتخفيف الياء، ولم يثبت عن العرب؛ لأن السِيْد بالتخفيف مع الكسر هو الذئب، وربما سمّي به الأسد[8].

أما اللفظة الثانية التي أرشد- عليه الصلاة والسلام- إلى استخدامها مكان لفظة (ربي)، فهي لفظة (مولاي)، والتي من دلالتها: الناصر، والرب، والمالك[9]، والسيد، والصاحب، والمعين[10]. ويكون مشتركا بين المعتِق والمعتَق وغيرهما[11]. ويكون بمعنى الولي، كما قال تعالى: ﴿ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم﴾[12]، أي: لا ولي لهم. وقوله -ﷺ-: [أيما امرأة تزوجت بغير إذن مولاها، فنكاحها باطل]، أي: بغير إذن وليها[13]. ولا بأس في قول العبد لسيده:

---

[1]- الزاهر في معاني كلمات الناس: 123/1، والمعجم الوسيط: 461/1، والنهاية في غريب الحديث: 452، والأذكار، للنووي: 518-519، وروح المعاني: 323/7.

[2]- الحماسة، للتبريزي: 134/1.

[3]- الجامع لأحكام القرآن: 196/5-197.

[4]- مجموع فتاوى ابن تيمية: 285/10.

[5]- الأدب المفرد: 21/1.

[6]- صحيح مسلم: 9/15-10.

[7]- يوسف: 25.

[8]- أربعة كتب في التصحيح اللغوي (سهم الألحاظ في وهم الألفاظ، لابن الحنبلي): 47.

[9]- تفسير الخازن: 142/4.

[10]- الفروق اللغوية، للعسكري: 284.

[11]- فقه اللغة، للثعالبي: 410، والدلالات وطرق الاستنباط: 170، وأحكام القرآن، لإلكيا الهراسي: 444/2-445.

[12]- محمد: 11.

[13]- الزاهر في معاني كلمات الناس: 124/1.

مولاي[1]؛ لأن هذه الولاية مقيّدة مضافة، أي: متولي أمري[2].

وخلاصة القول: أنّ لفظة (رب) قد اكتسبت دلالة لغوية عن طريق دخول السوابق واللواحق، فإذا سُبقت بالألف واللام (الرب)، أصبحت دلالتها خاصة بالله في عُرف أهل السنة والجماعة؛ لأن "اسم الرب له الجمع الجامع لجميع المخلوقات، فهو رب كل شيء وخالقه والقادر عليه، لا يخرج شيء عن ربوبيته، وكل من في السموات والأرض عبد له في قبضته وتحت قهره"[3]، خلافاً لما كان عليه الجاهليون من إطلاق لفظة (الرب) على الملك. أما إذا جاء بعدها لواحق مثل ياء المتكلم (ربي)، فإن دلالتها الشرعية موطن خلاف بين العلماء: أهي خاصة بالله وحده، أم يشترك في التعبير بها غيره؟. والراجح: توظيف دلالتها في حالة إسنادها إلى ياء المتكلم إلى الخالق وغيره؛ لأن النهي الوارد في الحديث للأدب وكرامة التنزيه، لا للتحريم، ولأن المراد من النهي: عدم الإكثار من استخدامها، واتخاذها عادة شائعة[4]، وعدم تطويعها لإهانة المملوك وازدرائه، فإذا قال العبد مخبراً: هذا ربي، فذلك جائز؛ لأن المحذور منتف، وهو الإذلال؛ لأنه هو الذي نسب إلى نفسه ذلك[5]. ولعل الأنسب والأحوط: التعبير بلفظة (مولاي وسيدي)؛ حيث إنهما موطن التوجيه النبوي، وحيث إنهما مناسبان في مقام التعبير والاعتراف بولاية وسيادة الآخرين، وخاصة أن مثل هاتين اللفظتين أصبحتا شائعتين ذائعة في الأوساط الاجتماعية ذات الجاه الكبير والسمعة العالية، فضلاً عن استخدام البسطاء لهما في مقام الأدب والتشريف؛ لأن السيد في عُرف العرب: من إذا حضر هيب، وإذا غاب اغتيب، ومن يتحمل أذى قومه، وينفق عليهم من ماله[6].

وكل هذه التوجيهات النبوية، جعلت الألفاظ السابقة ذات دلالة شرعية، كان لظهور الإسلام فيها أكبر الأثر في التصوّر العقلي، والارتقاء الأسلوبي، والكيان الوجداني، مما جعلها تأخذ مدلولاً جديداً في ظل تعاليم الدين الحنيف، وفي ذلك يقول الجاحظ: "... وقد ترك العبد أن يقول لسيده: ربي...، وكذلك حاشية السيد والملك تركوا أن يقولوا: ربنا"[7]. أي: أن الإسلام قد غير كثيراً من القيم الفكرية والاجتماعية في المجتمع الجاهلي، إذ عدل عن بعض الألفاظ، واستبدلها بألفاظ ذات دلالات جديدة، لم تكن شائعة الاستعمال من قبل، وفي ذلك يقول أبو حاتم الرازي: "الرب: المالك والسيد، والرب في كلام العرب هو المالك...، ولا يقال للمخلوق هو: الرب معرّفاً بالألف واللام كما يقال لله عز وجل، بل يعرف بالإضافة..."[8]. والأفضل والأحوط: ترك استخدام لفظ (ربي) في مقام التعظيم، أو

---

(1)- صحيح مسلم: 10/15، والأذكار، للنووي: 520-521.

(2)- القول المفيد على كتاب التوحيد: 2/343-344.

(3)- بدائع التفسير: 1/141، وكتاب الزينة: 2/29.

(4)- صحيح مسلم: 15/9-10.

(5)- القول المفيد على كتاب التوحيد: 2/340.

(6)- المجموع المغيث: 2/146.

(7)- الحيوان: 1/216-217.

(8)- كتاب الزينة: 2/27.

الإخبار عن مالك المملوك؛ لأن المملوك ومن في حكمه هم من الآدميين الذين أخذ الميثاق منهم في قوله تعالى: ﴿ألست بربكم﴾[1]، وغير الآدميين ليسوا كذلك[2]. كما أن دلالة هذه اللفظة (ربي) كانت من بقايا الاستعمالات الجاهلية[3]، التي دعا الإسلام إلى توظيفها في جانب الدلالة الشرعية الحاملة على معنى العبودية والتذلل للخالق في غالب دلالتها؛ لأن وجود القرينة اللفظية عن طريق المضاف إليه، وتعدد حالات الإخبار، له دور كبير في تحديد دلالة اللفظة، ومسوغاتها الشرعية.

5-رسل (الرسول): من الألفاظ ذات الدلالة اللغوية والدلالة الشرعية: لفظة (الرسول)، إذ هو في المدلول اللغوي: المرسَل، والرسالة[4]. أما في المدلول الشرعي: فإنسان بعثه الله إلى الخلق لتبليغ الأحكام[5]. وهذا المدلول الشرعي أكسب لفظة (الرسول) معنى سامياً، عن طريق نقل ذلك المعنى من الشخص الذي يُرسل في مهمة[6]، إلى ذلك المرسَل من ربه، المبلغ عنه ما أمره به في غير تقهقر أو ضعف. وعلى الرغم من وضوح هذه الدلالة لـ(الرسول)، وما اكتسبته من أوصاف محمودة، إلا إن هناك توجيهاً من النبي- عليه الصلاة والسلام- يحث فيه على استخدام لفظة (النبي) مكان لفظة (الرسول)، من ذلك ما رواه البراء بن عازب- رضي الله عنه- أن رسول الله- ﷺ- قال: [إذا أخذت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن، ثم قل: اللهم إني أسلمت وجهي إليك... إلى أن قال: آمنت بكتابك الذي أنزلت، وبنبيك الذي أرسلت... قال: فرددتهن لأستذكرهن: فقلت: آمنت برسولك الذي أرسلت، قال-ﷺ-: قل: آمنت بنبيك الذي أرسلت][7].

يُلحظ من خلال هذا التوجيه النبوي الكريم: إبراز القيمة الدلالية لكل من (الرسول والنبي)، وما تفردت به لفظة (النبي) من دلالة خاصة، تعود إلى نظرة العلماء في إيجاد فروق لغوية بين (النبي والرسول)، أحسنها: ما ذكروه من أن من أنبأه الله بخبر السماء وأمره أن يبلغ غيره، فهو نبي ورسول، وإن لم يأمره أن يبلغ غيره فهو نبي وليس برسول. فالرسول أخص من النبي، فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً؛ لأن النبوة جزء من الرسالة، إذ الرسالة تتناول النبوة وغيرها، بخلاف الرسل، فإنهم لا يتناولون الأنبياء وغيرهم، بل الأمر بالعكس. فالرسالة أعم من جهة نفسها، وأخص من جهة أهلها[8]. كما إن النبي لا يكون إلا صاحب معجزة، بينما الرسول قد يكون رسولاً لغير الله

---

(1)- الأعراف: 172.

(2)- المجموع المغيث: 1/721-722.

(3)- المزهر: 1/297، والصاحبي: 93، والمخصص: 5/227، والفروق اللغوية، للعسكري: 186.

(4)- القاموس المحيط: 1300، واللسان (رسل): 11/283.

(5)- التعريفات: 115-116، والتوقيف على مهمات التعريف: 177.

(6)- علم الدلالة، أحمد مختار عمر: 249.

(7)- صحيح مسلم: 17/34-35 (كتاب الدعوات الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار: باب: ما يقال عند النوم وأخذ المضجع).

(8)- شرح الطحاوية في العقيدة السلفية: 117 (بتصرف)، ومجموع فتاوى ابن تيمية: 10/290، وفروق اللغات: 107.

تعالى، فلا يكون صاحب معجزة[1]، قال الشاعر:

لقد كذب الواشون ما بُحْتُ عندهم   بليلى ولا أرسلتهم برسول[2]

يضاف إلى ذلك: أن الإنباء عن الشيء قد يكون من غير تحميل النبأ، بينما الإرسال لا يكون إلا بتحميل. والنبوة يغلب عليها الإضافة إلى النبي، فيقال: نبوة النبي، لأنه يستحق منها الصفة التي هي على طريق الفاعل، والرسالة تضاف إلى الله؛ لأنه المرسِل بها. والرسالة جملة من البيان يحملها القائم بها ليؤديها إلى غيره. والنبوة: تكليف القيام بالرسالة، ومن ثم يجوز إبلاغ الرسالات، ولا يجوز إبلاغ النبوات[3].

وقيل: الرسول من بعثه الله بشريعة جديدة يدعو الناس إليها. والنبي من بعثه الله ليقرر شريعة سابقة، كأنبياء بني إسرائيل[4]. وعلى هذا فإن الرسول أفضل بالوحي الخاص الذي فوق وحي النبوة[5].

وإذا كانت آراء علماء الشريعة واللغة ومن حذا حذوهم، قائمة على إيجاد فروق لغوية بين لفظتي (الرسول والنبي)- كما سبق إيضاحه- فإن هناك من يرى أنه لا فرق بينهما؛ لأن الله خاطب محمداً مرة بالنبي، ومرة بالرسول[6]. وليس هذا التعليل قاطعاً؛ لأن هناك أنبياء ورسلاً غير محمد-ﷺ- لا ينطبق عليهم هذا الرأي، وإنما خص الله محمداً- عليه الصلاة والسلام- بالنبوة والرسالة، ومن ثم جاء تعبيره بهما حسب المقام، فقد جاء- عليه الصلاة والسلام- بأمدح النعت في الحديث السابق، وهو النبوة، ثم قيده بالرسالة حين قال: (الذي أرسلت)[7].

وخلاصة القول: أنّ كتب اللغة والحديث والفقه قد أوجدت فروقاً بين (النبي والرسول) من حيث المدلول اللغوي، وما صاحبه من القيام بمهام كل من النبي والرسول، التي نرى أنها قد اجتمعت في رسولنا- عليه السلام- إذ خاطبه الله بالنبي مرة، وبالرسول مرة أخرى. وإنما جاء رده لمن وصفه بالرسول دون النبي- كما في الحديث السابق-؛ لكي يختلف اللفظان، ويجمع له الثناءان: معنى النبوّة والرسالة، ويكون ذلك تعديداً للنعمة في الحالين، وتعظيماً للمنة على الوجهين[8]؛ وذلك لأن النبي أمدح من الرسول؛ لأن اسم الرسول يقع على الكافة، واسم النبي لا يتناول إلا الأنبياء خاصة. وإنما فُضّل المرسلون من الأنبياء؛ لأنهم جمعوا النبوة والرسالة معاً، فلما قال: (وبنبيك الذي أرسلت)،

[1]- معجم المؤنثات السماعية: 106.

[2]- ديوان كثير عزة: 278.

[3]- الفروق اللغوية، للعسكري: 268-269 (بتصرف).

[4]- النهاية في غريب الحديث: 895، وفروق اللغات: 107، وفرائد اللغة في الفروق: 103.

[5]- التعريفات: 358-359.

[6]- المصدر نفسه: 115-116، وفروق اللغات: 107.

[7]- الكفاية، للخطيب البغدادي: 306.

[8]- النهاية في غريب الحديث: 895.

جاء بأمدح النعت، وهو النبوة، ثم قيده بالرسالة حين قال: (الذي أرسلت)[1]. وفي هذا تخصيص لدلالة لفظة (النبي) التي ذكرت من خلال التوجيه النبوي الكريم في الحديث السابق الذي رواه البراء بن عازب، وإيثار لها على لفظة (الرسول) من خلال مراعاة المقام، ومن خلال إيجاد الفروق اللغوية بين لفظتي (النبي والرسول)، وما اقتضته لفظة (النبي) من دلالات لغوية، كان من أبرزها: ما ذكره الكلبي والفراء وغيرهما: بأن كل رسول نبي من غير عكس[2]، وما ذكر من أن رسول الله- ﷺ- سئل عن الأنبياء فقال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً. قيل: فكم الرسل منهم؟ قال: ثلاثمائة وبضعة عشر[3]. ولا شك أن لمثل هذه التوجيهات والتعليلات والمفاضلة قيمة بارزة في الدلالة اللغوية، عن طريق التخصيص اللفظي لـ(النبي)، ومن ثم التخصيص الدلالي له، بما يكسبه قيمة دلالية متميزة، من خلال التوجيه النبوي الكريم، ومن خلال مراعاة السياق، وكثرة الاستعمال.

6-زرع (الزرع): من المعاني التي يدل عليها الزرع: أنه نبات كل شيء يحرث، وطرح البذر في الأرض، والإنبات، يقال: زرعه الله، أي أنبته[4]، ومنه قوله تعالى: ﴿أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون﴾[5]، إذ نسب الله تعالى الحرث إليهم، ونسب الزرع إلى نفسه[6].

وهذه المعاني والدلالات معروفة لدى عامة الناس وخاصتهم من الفلاحين والمزارعين وغيرهم، إلا أن الحديث النبوي الشريف سما بهذه الدلالات اللغوية، وأضفى عليها صبغة شرعية، من ذلك ما رواه أبو هريرة- رضي الله عنه- عن النبي- ﷺ- أنه قال: [لا يقولن أحدكم: زرعت، وليقل: حرثت، فإن الزارع هو الله][7]. والشاهد في ذلك: أن في ذكر هذا الحديث تعليلاً شرعياً لاستبدال الفعل (حرثت) مكان الفعل (زرعت)، وبيان أن الزارع هو الله تعالى؛ لأن إيجاد الحب في السنبل ليس بفعل أحد غير الله تعالى، وإن كان إلقاء البذر من فعل الناس[8]. ومثل هذا التوجيه في الحديث الشريف يدعونا إلى إبراز القيمة الدلالية لحثه- عليه الصلاة والسلام- على جعل التعبير بـ(حرثت) بدلاً عن (زرعت)؛ وذلك لأن في التعبير بالفعل (حرث) توسيعاً لمجال الدلالة اللغوية، إذ يقال: حرث الأرض وفلحها وأكرها، ويقال للأكار: الحراث والزراع والفلاح[9]، كما أن الحرث الزرع بعينه، وربما سمي الإصلاح للزرع حرثاً. والأول أعلى[10].

---

(1)- الكفاية: 306.

(2)- مجموع فتاوى ابن تيمية: 290/10، والتعريفات: 115-116.

(3)- مسند البزار: 426/9، وفروق اللغات: 107.

(4)- اللسان (زرع): 141/8.

(5)- الواقعة: 64.

(6)- مفردات ألفاظ القرآن: 379.

(7)- فتح الباري: 6/5، ومسند الإمام أحمد: 178/5.

(8)- تفسير الخازن: 240/4.

(9)- كتاب حدائق الأدب: 262.

(10)- الاشتقاق، لابن دريد: 44.

وهـــذه الـــدلالات تفصح عن تعليل إيثار الحرث على الزرع؛ لأن الحرث من اختصاص العبد، والزرع من اختصاص الله تعالى، ولذا قيل: العبد يحرث، والله يزرع. أما قول القائل: زرع الزارع الأرض، فهو من باب إسناد الفعل إلى السبب مجازاً[1].

وعلى هذا: فإن دلالة الحرث أوسع وأشمل؛ لأن الحرث لا يعني شق الأرض وإثارتها للزراعة فحســـب، بل يعني بذر الحب أيضاً[2]، كما أنه يقع على كل ما يُحرث ويُزرع من أصناف النبات[3]، ومحـــل نماء الزروع والثمار[4]. وهذه الدلالات أكسبت لفظة (الحرث) قيمة دلالية، إذ تُعد من قبيل المشـــترك اللفظي، الذي يحمل في طياته معاني عدة، إذ يُقال للعمل في كل شيء: حرث[5]، فالعمل فـــي الأرض حرث، ومتاع الدنيا حرث، والثواب حرث، وإشعال النار حرث، والتفتيش عن الشيء حرث، والزوجة حرث[6]، والزرع نفسه حرث[7].

والذي يظهر: أن الحرث خلاف الزرع؛ لأن الحرث يبدأ بتهيئة الأرض وما بُذر فيها للزرع[8]، أمـــا الـــزرع فهو مرحلة لاحقة للحرث، ولا يسمى زرعاً إلا وهو غض طري[9]، ولهذا فإنه يغلب علـــى لفظتـــي (الحرث والزرع) اعتبارهما من قبيل الفروق اللغوية؛ لأن الزرع مخصوص بالحب والبذر[10]، بينما الحرث يكون مع كل عمل، فالعمل في الأرض حرث، ومتاع الدنيا حرث، ويسمى كـــل من الثواب وإشعال النار والبحث عن الشيء والزوجة حرثاً[11]. ولعل الذي يرجّح هذا الجانب، هـــو التوجـــيه النـــبوي الكـــريم الذي جعل للفعل (زرعت) خاصية، تتمثل في تعليله- عليه الصلاة والسلام- بأن الزارع هو الله.

وخلاصـــة القول: أنه إذا كانت دلالة الفعل (زرعتُ) تقوم على مدلول شرعي، وهو أن الزارع هـــو الله تعالى، إذ هو موجد الحَبِّ في السنبلة دون سواه، وأنه هو الفاعل الحقيقي لذلك، فإنه يتبادر إلـــى الأذهان أن استخدام كثير من عامة الناس وخاصتهم للتعبير في مقام الحراثة والزراعة بالفعل (زرعـــتُ) بدلاً من الفعل (حرثتُ)، يُعد خلافاً شرعياً، ولحناً لغوياً مغايراً للتعبير الذي يود المزارع

(1)- أساس البلاغة: 191، والكليات: 492، والصحاح: 1019/5، ومجمل اللغة: 340.

(2)- فرائد اللغة في الفروق: 65، 259.

(3)- التفسير الكبير: 347/2، ومعاني القرآن وإعرابه، للزجاج: 278/1.

(4)- تفسير القرآن العظيم: 234/1.

(5)- المخصص: 3/94-95، والصحاح: 247/1، والمعجم الوسيط: 164/1، وكتاب الأفعال، لابن القوطية: 208، وتفسير الطبري: 330/2-331.

(6)- معجم الألفاظ المشتركة: 37.

(7)- معاني القرآن وإعرابه، للزجاج، 461/1، واللسان (حرث): 134/2.

(8)- التوقيف على مهمات التعاريف: 137، ومفردات ألفاظ القرآن: 226.

(9)- التوقيف على مهمات التعاريف: 185.

(10)- معجم الأخطاء الشائعة: 111.

(11)- معجم الألفاظ المشتركة: 37.

الإفصاح عنه. من حيث بذل الجهد، ومن حيث مراقبته حتى يستوي على سوقه[1]. ومن هنا فإنه لا يبالـي فـي تعبيره عـن ذلك بقوله: حرثتُ أو زرعتُ. فأرشده الشارع الحكيم إلى حسن التعبير، وتصـوير الحـدث حسب المدلول الشرعي، وهو أن فاعل الزراعة هو الله تعالى، وذلك لأن اللفظ والمعـنى مرتبطان بالحكم الذي يُراد فهمه وتطبيقه؛ لأن الحكم في غالب أمره لا يخاطب الوجدان، وإنما يخاطب العقل الذي هو مناط التفكير، ودعامة الإقناع، ووسيلة الفهم[2].

ومـثل هـذا النهي في الحديث الشريف السابق الذكر (لا تقل: زرعتُ، وقل: حرثتُ)، له قيمته الدلالـية فـي خصوصـية المعنى، إذ إن النهي الوارد في الحديث نهي إرشاد وأدب، لا نهي حظر وإيجـاب[3]؛ لأنه قد ورد نسبة الزرع للآدمي، كما في حديث: [ما من مسلم يغرس غرساً، أو يزرع زرعـاً...]، إذ فـيه جواز نسبة الزرع إلى الآدمي[4]. كما أنّ خصوصية المعنى جاءت عن طريق الفروق اللغوية لكل من الحرث والزرع، فدلالة الحرث مختصة ببذر الحب من الطعام في الأرض، بيـنما دلالـة الـزرع مختصة بالإنبات ومتابعته إلى أن يبلغ الحصاد[5]. يضاف إلى ذلك ما اكتسبه الفعـل (زرعـتُ) من معنى خاص، جاء عن طريق النهي الوارد في الحديث السابق، والذي يمثل مظهـراً مـن مظاهـر خصوصية المعنى[6]، المتمثل في إضفاء الدلالة الشرعية عليه، بأن الزارع الحقيقي هو الله تعالى.

7-صرف: إن من دلالات مادة (صرف): التحول عن الشيء وتركه، يقال: انصرف عنه: إذا تحول عنه وتركه[7]، ومنه قوله تعالى: ﴿ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم﴾[8].

وهـذه الدلالة لهذه اللفظة لها إيحاءات غير مرغوبة، جعلتها تحظى بتوجيه الشارع الحكيم لها، وذلـك بتغييـرها بلفظـة أخرى، هي الفعل (قضى)، من ذلك ما رُوي عن ابن عباس وابن عمر- رضـي الله عنهم- أنهما قالا: "لا يقال: انصرفنا من الصلاة، ولكن قد قضيت الصلاة"[9]؛ وذلك لأن قضـاء الشيء يعني: إحكامه وإمضاءه والفراغ منه، فيكون بمعنى الخلْق[10]. وكل ما أُحكم عمله أو أتـم أو أدي أو أوجب أو أعلم أو أنفذ أو أمضي أو أحكم فقد قُضي. وقد جاءت هذه الوجوه كلها في

---

(1)- التعبير القرآني: 130.
(2)- دراسات في القرآن الكريم: 47، والدلالة اللغوية عند العرب: 21.
(3)- تفسير القرطبي: 218/9.
(4)- فتح الباري: 6/5.
(5)- فروق اللغات: 85.
(6)- الدلالة اللغوية عند العرب: 28، 30.
(7)- المعجم الوسيط: 513/1.
(8)- التوبة: 127.
(9)- مصنف ابن أبي شيبة: 156/2.
(10)- فقه اللغة، للثعالبي: 244.

الحديث[1]. وعلى هذا: فإن أصل القضاء: الفراغ من الشيء، ومنه قضاء القاضي، وقضاء الله وقدره، وتقضّي النهار[2].

ومن هنا تبرز القيمة الدلالية لتوجيه هذا الفعل (قضيتُ) في الحديث السابق، وإحلاله محل الفعل (انصرفنا)؛ لأن القضاء: فصل الأمر قولاً كان أم فعلاً[3]، وأداؤه والإنهاء منه[4] على وجه التمام[5]، ومنه قول الشاعر:

ولما قضينا من منى كل حاجة ... ومسّح بالأركان من هو ماسحُ[6]

وخلاصة القول: أنّ الفعل (صرف) يغلب على دلالته المعاني التي تعافها النفس، وتأباها العاطفة، فإذا سمعتِ الأذن لفظة (انصرف)- على سبيل المثال- تبادر إلى الفهم معاني الإهانة والتوبيخ وعدم المبالاة بحال المخاطب، كذلك الحال مع من يقول: انصرفنا من الصلاة، فكأن هناك صارفاً صرفه، إما نفسه الأمارة بالسوء، وإما شيطانه، وإما تعلق قلبه بالدنيا وملذاتها، وكل ذلك ليس من آداب المصلي. أما الفعل (قضى) فإنه قد اكتسب من قوة حروفه المجهورة: القاف والضاد[7] قوة في إحكام الشيء وحسن تمامه؛ فإنه يدل دلالة إيحاء، ويثير في النفس جواً يهيئ لقبول المعنى ويوجه إليه ويوحي به[8]، ومثل ذلك مناسب لطبيعة القضاء، والتي تعني في أصل دلالتها: التفصيل والقطع[9]، ومن ذلك: التعبير بذلك الفعل في شأن الانتهاء من الصلاة، كما في قوله تعالى: ﴿فإذا قُضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون﴾[10]. وإن المتأمل لمادة (قضى) ومشتقاتها، يجد أنها قد ذكرت في كتاب الله العزيز اثنتين وعشرين مرة في سور مختلفة[11]، كلها تدل على إحكام الشيء وتمام فصله وحسن الانتهاء منه[12]، خلافاً لمادة (صرف) ومشتقاتها، والتي ذُكرت في كتاب الله العزيز عشرين مرة في سور مختلفة[1]،

---

(1)- النهاية في غريب الحديث والأثر: 759، واللسان (قضى): 186/15، ومعاني القرآن وإعرابه، للزجاج: 230/2.

(2)- شرح القصائد التسع المشهورات، لابن النحاس: 589.
(3)- مفردات ألفاظ القرآن: 675، والفروق اللغوية، للعسكري: 190.
(4)- الصحاح: 1960/5، وكتاب الزينة: 139/2.
(5)- معجم الألفاظ المشتركة: 94.
(6)- ديوان كثير عزة: 104.
(7)- الكتاب 434/4.
(8)- فقه اللغة وخصائص العربية: 261.
(9)- كتاب الزينة: 138/2، وعلم الدلالة العربي: 350.
(10)- الجمعة: 10.
(11)- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن: 694-695.
(12)- ينظر على سبيل المثال: الفروق اللغوية، للعسكري: 190، وكتاب الزينة: 138/2-140، وفقه اللغة، للثعالبي: 244.

مختلفة[1]، لا تتجاوز فيها الدلالة عن معاني الوعد والوعيد، والإنذار والتهديد. ومن هنا جاء التوجيه في الحديث السابق إلى استخدام التعبير بـ القضاء مكان الانصراف؛ لما لذلك من دلالة لغوية تحمل معاني إنهاء الشيء على وجه التمام، سواء أكان قولاً أم فعلاً، ولما له أيضاً من دلالة شرعية تحمل على حسن الأدب، وجمال المنطق في مجالات الإخبار والإفادة.

8-عبد، أمه (العبد والأمة): العبد: خلاف الحُر[2]، ويُطلق على مملوك الرقبة بطريق شرعي، وعلى المخلوق للعبادة[3]، والإنسان حراً كان أو رقيقاً؛ لأنه مربوب لله تعالى[4]. ويُجمع جمع قلة على أعبُد وأعابد، وجمع كثرة على عِباد وعبيد وعِبْدان وعُبْدان وعِبِدَّى ومعبوداء[5].

أما الأمة فهي: المملوكة من النساء[6]، وتسمى الجارية[7]. وتجمع أَمَة في قلّتها على آم، فإذا كثُرت فهي الإماء، وقد تجمع على إِمْوان، قال الشاعر:

أما الإماءُ فلا يدعونني ولدا ... إذا ترامى بنو الإِمْوان بالعار[8]

وقد نهى الشارع الحكيم عن استخدام هاتين اللفظتين (عبدي، أمتي)؛ لما تدلان عليه من معنى الاستعباد والإهانة، وأرشد إلى التعبير عنهما بـ(غلامي، جاريتي، فتاي، فتاتي)، كما في الحديث الذي رواه أبو هريرة- رضي الله عنه- أن رسول الله- ﷺ- قال: [لا يقولن أحدكم: عبدي وأمتي، كلكم عبيد الله، وكل نسائكم إماء الله. ولكن ليقل: غلامي وجاريتي وفتاي وفتاتي][9].

يُلحظ من خلال التوجيه النبوي الكريم في هذا الحديث الشريف نهي وأمر: نهي عن استخدام التعبير بلفظتي (عبدي وأمتي)، وأمر بالحث على استخدام التعبير بلفظ (غلامي وجاريتي وفتاي وفتاتي). ولكل واحد منها دلالته الخاصة: فالغلام: من سُمّي بذلك منذ ولادته إلى أن يُدرك[10]. والجارية: الصغيرة من النساء في مقابلة الغلام من الرجال[11]. والفتى: الطري من الشباب، والأنثى فتاة، يقال: فتاي وفتاتي، أي: غلامي وجاريتي[12]. ويُكنى بها عن العبد والأَمَة[1]. وكانوا يسمون

---

[1]- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: 517-518.

[2]- الصحاح: 437/2، ومجمل اللغة: 496.

[3]- التوقيف على مهمات التعاريف: 235.

[4]- المعجم الوسيط: 579/2.

[5]- كنز الحفاظ في كتاب تهذيب الألفاظ: 475/1، وشرح الفصيح، للزمخشري: 282/1-283، وسر صناعة الإعراب: 512/2.

[6]- تصحيح الفصيح وشرحه، لابن درستويه: 2/2، والمعجم الوسيط: 28/1.

[7]- القول المفيد: 344/2.

[8]- كنز الحفاظ: 477/2.

[9]- صحيح مسلم: 908/15 (كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها باب: حكم إطلاق لفظة العبد والأمة والمولى والسيد).

[10]- فرائد اللغة في الفروق: 245.

[11]- المرجع نفسه: 245.

[12]- أساس البلاغة: 234، والكشاف: 436/2.

المملوك فتى[2].

وربما استعير الفتى للعبد- وإن كان شيخاً- مجازاً، من قبيل تسميته باعتبار ما كان عليه[3]؛ لأن الخدم كانوا شباباً[4]، وإن كان هذا الوصف يشترك فيه المماليك في حالة الشباب والكبر[5]؛ لأن الأصل في الفتى: الكامل الجزل من الرجال[6]، وإنما قيل للخادم: فتى من باب حسن الأدب[7].

وتبرز القيمة الدلالية لهذه الألفاظ من خلال توجيه الشارع الحكيم إلى تغيير لفظتي (عبدي وأمتي)، وإحلال ألفاظ محلها تقوم بدلالتها في حالة نسبتها إلى مالكها وسيّدها، وهي (غلامي، جاريتي، فتاي، فتاتي). وقد جمعت تلك الألفاظ بين الدلالة اللغوية، والدلالة الشرعية، ومن هنا قال العلماء: يُكره للسيد أن يقول لمملوكه: عبدي وأمتي، بل يقول: غلامي وجاريتي وفتاي وفتاتي؛ لأن حقيقة العبودية لله، فنهي عن التطاول في اللفظ، كما نهي عن التطاول في الفعل. أما قول غلامي وجاريتي وفتاي وفتاتي، فليست دالة على الملك كدلالة عبدي، مع أنها تطلق على الحُر والمملوك، وإنما هي للاختصاص. وأما استعمال الجارية في الحُرّة الصغيرة فمشهور معروف في الجاهلية والإسلام. والظاهر أن المراد: النهي عن استخدام تلك الألفاظ التي تُستعمل على جهة التعاظم، لا الوصف والتعريف[8]. أما قول القائل: هذا عبد فلان، وهذه أمَة فلان، فهذا جائز، كما قال تعالى: ﴿وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم﴾[9]، وقوله- عليه الصلاة والسلام-: [ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة][10]، وذلك لأن الآية والحديث على نسبة غير الموالي إليهم، أما النهي في الحديث السابق، فعلى إضافة المالكين إياهم إلى أنفسهم، وفي ذلك معنى الاستكبار عليهم[11]. أما قول القائل: عبدي وأمتي بصيغة الخبر، أو في غيبة العبد والأمة، فلا بأس به؛ لأن القائل لا يقصد العبودية التي هي الذل، وإنما يقصد أنه مملوك. أما إذا كان بصيغة النداء: يا عبدي، فهذا منهي عنه، وأقل أحوال النهي: الكراهة[12]. والعلة من النهي: أن فيه إشعاراً بالعبودية؛ ولذلك نهى عنه الشارع الحكيم؛ حماية للتوحيد، وبعداً عن التشريك حتى في اللفظ، وتحرياً للأسلوب

---

(1)- *مفردات ألفاظ القرآن: 625، وتفسير الخازن: 364/1، والكشاف: 682/2.*

(2)- *اللسان (فتى): 147/15، وتفسير الطبري: 20/4، والمعجم الوسيط: 673/2، والتفسير الكبير: 478/7.*

(3)- *ابن خالويه وجهوده في اللغة: 459، وفرائد اللغة في الفروق: 245.*

(4)- *روح المعاني: 340/7.*

(5)- *الجامع لأحكام القرآن: 139/3-140، وتفسير البحر المحيط: 135/6.*

(6)- *أربعة كتب في التصحيح اللغوي (خير الكلام في التقصي عن أغلاط العوام للقسطنطيني): 36.*

(7)- *الجامع لأحكام القرآن: 11/6.*

(8)- *النواهي في الصحيحين: 217-218، وصحيح مسلم: 15/6، والنهاية في غريب الحديث والأثر: 588.*

(9)- *النور: 32.*

(10)- *صحيح البخاري 454/1. (كتاب الزكاة، باب: ليس على المسلم في عبده صدقة).*

(11)- *المجموع المغيث: 395/2-396.*

(12)- *القول المفيد: 339/2، والجامع لأحكام القرآن: 196/5-197.*

الأفضل والأكمل[1].

وخلاصة القول: أن النهي النبوي الكريم عن استخدام لفظتي (عبدي وأمتي) في حالة إضافتهما إلى ياء المتكلم، جاء عن طريق المدلول الشرعي الذي أشار إليه- عليه الصلاة والسلام- بقوله: [كلك عبيد الله، وكل نسائكم إماء الله][2]، إذ يُفهم من هذا التوجيه دلالة المساواة، ودلالة تحقق العبودية لله وحده، مع الإبقاء على أصل مادة (عبد)، والتي تدل على معنى (عمل) في جميع اللغات السامية، فالعبد في الأصل: هو العامل، وليس سيئاً أن يكون رقيقاً مملوكاً. ومن هنا تحول العبد إلى كونه عبداً لله يطيعه ويتضرع إليه، وعلى هذا غلب عليه الذل بالقياسين، سواء كان عبداً لسيده، أو عبداً لخالقه[3].

وإنما جاء معنى الذل في حق العبد عن طريق المدلول اللغوي، لأننا نقول: طريق معبّد، أي أنه قد وُطِئ بالأقدام[4] فذُلّل بذلك، كما قال طرفة:

تباري عِتاقاً ناجياتٍ وأتبعت وظيفاً وظيفاً فوق مَوْرٍ معبَّدِ[5]

وعلى هذا يصح أن يُقال: إن العبد هو: المعبَّد الذي عبَّده الله، فذلله ودبره وصرّفه؛ لأن الخلق كلهم عباد الله، إذ هو ربهم ومليكهم[6].

وقد اكتسب هذا اللفظ تطوراً دلالياً، أكسب لفظة (العبد) معنى مستحسناً، إذ نسمع قول: عُبيد، وعُبادة، وعبْدة، كما أكسب لفظة الأمة؛ لأن معنى العبد يقع على الأمة، فإذا قال الرجل: قد أعتقتُ عبدي، جاز أن يكون المعتوق عبدته[7].

وليست ياء المتكلم في لفظة (عبدي) هي محور النهي عن استخدامها في الحديث السابق- على الرغم من شيوع استخدام دلالتها في تخصيص العبادة لله-، بل إن هناك مغزىً لغوياً يعود إلى جمع هذه اللفظة على عِباد وعَبيد، إذ إن المألوف في مقام الإخبار عن الرقيق أو المملوك أن يقول سيده: هؤلاء عبيدي، ولم نسمع من يقول: هؤلاء عبادي، وعلى هذا يقال: إن الملائكة والإنس والجن عباد الله وعبيده، وإن الأرقاء والمماليك عبيد فلان.

9-كرم (الكَرْم): تشير كتب اللغة والمعاجم إلى أن من دلالات الكَرْم: العنب وشجرة العنب، واحدتها كرْمة. وابنة الكرْم: الخمر[8]. وإنما سمي العنب كرْماً لكرَمه؛ لأنه قد ذُلّل لقاطفه، وليس فيه

(1)- القول المفيد: 344/2، وفتح المجيد لشرح كتاب التوحيد: 541-542.

(2)- صحيح مسلم: 8/15-9.

(3)- معجم الفرائد: 136-137 (بتصرف).

(4)- الاشتقاق: لابن دريد: 10.

(5)- ديوان طرفة: 22.

(6)- مجموع فتاوى ابن تيمية: 154/10.

(7)- ابن خالويه وجهوده في اللغة: 422.

(8)- اللسان (كرم): 514/12، والمعجم الوسيط: 784/2.

شوك يعقر جانبه ويؤذي قاطفه[1].

وقد نهى الشارع الحكيم عن استخدام لفظة (الكرْم)، وتخصيص دلالتها بـ العنب وشجره، واستبدل: تلك اللفظة لفظة (العنب والحبلة)، من ذلك ما رُوي عن النبي- ﷺ- أنه قال: [لا تقولوا: الكرْم، ولكن قولوا: العنب والحبلة][2]. وفي مثل هذا النهي النبوي الكريم تبرز الدلالة الشرعية لـ لفظة (الكرْم)، والتي عُرف معناها اللغوي من قبل، إذ ذكر- عليه الصلاة والسلام- أن العلة في ذلك تعود إلى تخصيص الكرْم بقلب المؤمن[3]، والرجل المسلم[4]. ومثل هذا التوجيه النبوي يستلزم إجلاء القيمة الدلالية لهذا التوجيه، وما صاحبه من تخصيص دلالة الكرْم بقلب المؤمن، أو الرجل المسلم. وتبرز تلك القيمة الدلالية من خلال المنظور الإسلامي الذي أرشد إليه الرسول المصطفى، فقد ذكر العلماء أن سبب الكراهة: يعود إلى لفظة (الكرْم) كانت العرب تطلقها على العنب وشجره، وعلى الخمر المتخذة من العنب، كما قال الشاعر: ... والخمر مشتقة المعنى من الكرَم[5]. وإنما سُميت كرْماً؛ لأنها تحمل على الكرَم والسخاء، فكره الشارع إطلاق هذه اللفظة على العنب وشجره؛ لأنهم إذا سمعوا اللفظة ربما تذكروا بها الخمر، وهاجت أنفسهم إليها، فوقعوا فيها أو قاربوا من ذلك، وإنما يستحق هذا الاسم الرجل المسلم، أو قلب المؤمن؛ لأن (الكرْم) مشتق من الكرَم، فسُمي قلب المؤمن كرْماً؛ لما فيه من الإيمان والهدى والنور والتقوى[6]. وهو أولى بهذه الصفات أكثر من العنب والحبلة، ومن هنا سلبها الرسول- عليه الصلاة والسلام- ذلك الاسم[7]. وقد ذُكر تعليل آخر لذلك، حيث قيل: أراد أن يقرر ويسدد ما في قوله تعالى: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[8]، بطريقة أنيقة ومسلك لطيف. وليس الغرض النهي عن تسمية العنب كرْماً، ولكن الإشارة إلى أن المسلم التقي جدير بألا يُشارك فيما سماه الله به[9]؛ لأن الكرَم الحقيقي هو صفة لله- تعالى-، وصفة من آمن به وأسلم لأمره، وهو مصدر يُقام مقام الموصوف، إذ يقال: رجل كرَم، ورجلان كرَم، ورجال كرَم، وامرأة كرَم، فخففت العرب الكرْم، وهم يريدون كرَم شجرة العنب، لما ذُلّل من قطوفه عند الينع، وكثر من خيره في كل حال، وإنه لا شوك فيه يؤذي القاطف، فنهى النبي- ﷺ- عن تسميته بهذا الاسم؛ لأنه يُعتصر منه المسكر المنهي عن شربه[10].

---

(1)- تهذيب اللغة: 334/10.

(2)- صحيح مسلم: 7/15. (كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها: باب كراهة تسمية العنب كرماً).

(3)- المصدر نفسه: 7/15-8.

(4)- المصدر نفسه: 7/15-8.

(5)- الزاهر في معاني كلمات الناس: 282/2-283، واللسان (كرم): 514/12.

(6)- الصمت وحفظ اللسان: 193، وصحيح مسلم: 7/15-8، والنواهي في الصحيحين: 180.

(7)- زاد المعاد: 308/4-309، والأذكار، للنووي: 512.

(8)- الحجرات: 13.

(9)- الفائق في غريب الحديث: 151، والنهاية في غريب الحديث والأثر: 799.

(10)- تهذيب اللغة: 234/10، واللسان (كرم): 514/12.

وخلاصة القول: أن للفظة (الكرْم) دلالتين: دلالة لغوية تتمثل في العنب وشجره، والخمرة المتخذة من العنب. ودلالة شرعية تتمثل في التوجيه النبوي الكريم بترك استخدام لفظة (الكرْم)، والاستبدال بها لفظتي (العنب والحبلة)، وذلك تحاشياً لتسمية شجر العنب كرْماً؛ حتى لا تألفها الأنفس، وتستسيغ ذكرها الأفـواه. ومـن هـنا جاء توظيف دلالتها في الرجل المسلم وقلب المؤمن. وهذا التوجيه يشير إلى أن الرسـول- ﷺ- قد وضع البذور الأولى للغة الفقهاء، عندما كان ينقل بعض الألفاظ العربية من معانيها اللغوية المألوفة، إلى معانٍ ودلالات شرعية، تقوم في معظمها على المجاز، إذ يصح القول: بأن العنب والكـرْم مـن قبيل المجاز المرسل الذي علاقته السببية، إذ وجود العنب سبب في الكرَم. وهذه العلاقة المجازية قد أشار إليها السيوطي نقلاً عن ابن برهان حيث قال: "والأول- أي نقل الأسماء من اللغة إلى الشـرع- هو الصحيح، وهو أن رسول الله- ﷺ- نقلها من اللغة إلى الشرع، ولا تخرج بهذا النقل عن أحد قسمي كلام العرب وهو المجاز"[1]. ومعنى ذلك أن النهي الوارد في الحديث السابق لا يعني حقيقة النهـي عن تسمية العنب كرْماً، وإنما المراد تغليب لفظه على المؤمن، أو المسلم؛ حتى لا يُشارك فيما سـماه الله به[2]؛ لأن الأصل في الكرْم: الكرَم بفتح الراء، وكل شيء كثُر فقد كرُم، يقال: قوم كرَم أي كرام[3]. وبهذا يتحقق المجاز المرسل بين الكرْم والكرَم والعنب، إذ كل واحد منهم موصل للآخر. وبهذا يـتحقق نقـل المعـنى في الحديث الشريف من الكرْم بمعنى العنب، إلى الكرْم بمعنى قلب المؤمن، أو الرجل المسلم عن طريق المجاز المرسل من طرائق نقل المعنى[4]، التي أكسبت لفظة الكرْم دلالة غلبت علـيها خصوصـية الدلالـة على قلب المؤمن أو الرجل المسلم، وهذا من قبيل تخصيص العام، وهو المسمى عند اللغويين بتضييق المعنى[5].

10-كسـف (الكسـوف): إن من المفردات اللغوية التي حظيت باجتهاد علماء اللغة، وعلماء الحديـث والتفسـير، لفظتـي: الكسـوف والخسـوف، إذ جرى اختلاف حولهما: هل يُعد الكسوف والخسوف من الفروق اللغوية، أم من باب الترادف اللغوي؟، وهل الكسوف والخسوف يكون للشمس والقمر، أم إن لكل واحد منهما طبيعته التي يستقل بها عن الآخر؟.

وقـبل الشروع في إجابة هذين السؤالين، نذكر الحديث الذي رواه الزُهري عن عروة أنه قال: "لا تقـل كسـفت الشـمس، ولكـن قـل: خسفت الشمس"[6]، إذ يكون منطلق الجواب عن السؤالين الماضـيين، عن طريق التوجيه المذكور في الحديث، بذكر التعبير بخسوف الشمس بدلاً عن التعبير بكسـوفها، وذلـك على رأي من يقول بإيجاد فروق لغوية بين الكسوف والخسوف، إذ ذكر جماعة مـنهم الليث بن سعد: أن الخسوف يكون في ذهاب نور الشمس أو القمر كله. والكسوف في بعضه.

(1)- المزهر: 1/298-299.
(2)- الفائق: 1/51، والنهاية في غريب الحديث والأثر: 799.
(3)- المجموع المغيث: 3/35.
(4)- علم الدلالة، أحمد مختار عمر: 247.
(5)- دلالة الألفاظ العربية وتطوره: 25.
(6)- صحيح مسلم: 6/450 (كتاب الكسوف: باب ذكر عذاب القبر في صلاة الخسوف).

وقيل: الخسوف ذهاب لونهما، والكسوف تغير اللون[1]. بينما يرى آخرون: أن الكسوف والخسوف من قبيل الترادف اللغوي، وأن معناهما واحد، وهو ذهاب نورهما وإظلامهما[2]، يقال: خسفت الشمس وكسفت بمعنى[3].

أما جواب السؤال الثاني وهو: هل الكسوف والخسوف يكون للشمس والقمر، أم إن لكل واحد منهما طبيعته الخاصة؟، فإنه قد قيل في ذلك: إن الخسوف ورد في الحديث كثيراً للشمس، والمعروف لها في اللغة الكسوف لا الخسوف. أما إطلاقه في حديث [إن الشمس والقمر لا يخسفان لموت أحد ولا حياته]، فعلى التغليب للقمر لتذكيره على تأنيث الشمس، فجمع بينهما فيما يخص القمر، وللمعارضة أيضاً، فإنه قد جاء في رواية أخرى: [إن الشمس والقمر لا ينكسفان][4]. وقد حكى القاضي عياض عن بعض أهل اللغة والمتقدمين: أن الخسوف للشمس، والكسوف للقمر[5]، وما عليه جمهور أهل العلم وغيرهم: بأن الكسوف والخسوف يكون لذهاب ضوئهما كله أو بعضه[6]، ولما ذكره أبو حنيفة بأنه قد يُستعمل الخسوف في الشمس، والكسوف في القمر[7]، ولما ذكره ابن السكّيت من قول القائل: كسفت تكسف كسوفاً وكُسفت: ذهب ضوءها، وكذلك خسفت تخسف خسوفاً وخسفها الله، وكذلك القمر[8]. والكثير في اللغة- وهو اختيار الفرّاء- أن يكون الكسوف للشمس، والخسوف للقمر[9]، وبه قال ثعلب، إذ ذكر أن أجود الكلام أن يُقال: كسفت الشمس وخسف القمر[10].

وخلاصة القول: أن العلم الحديث يميل إلى إن هناك فرقاً بين الخسوف والكسوف، إذ ذهب المعاصرون من أصحاب الفلك إلى أن الخسوف للقمر، والكسوف للشمس، وهذا يؤيد ما ذكره ثعلب[11]. وبناء على هذا: فإن القول بأن الخسوف والكسوف من قبيل الفروق اللغوية يكون أصوب وأسلم، إذ هو المألوف في عُرف الخاصة والعامة، وليس في ذلك مخالفة للشارع الحكيم؛ لأن التعليل غير صريح في ذلك، ولأن النهي لم يكن للتحريم، وقد قال الجاحظ في مثل ذلك: "وقد كرهوا أشياء مما جاءت في الروايات لا تُعرف وجوهها، فرأي أصحابنا لا يكرهونها. ولا نستطيع الرد عليهم،

---

[1]- صحيح مسلم: 438/6، والمفردات في ألفاظ القرآن: 282.

[2]- النهاية في غريب الحديث والأثر: 264، وفروق اللغات: 93.

[3]- الصحاح: 1114/3، واللسان (كسف): 68/67/9، ومعجم الفرائد: 74.

[4]- النهاية في غريب الحديث والأثر: 264، واللسان: 67/9-68.

[5]- صحيح مسلم: 438/6.

[6]- المصدر السابق: 438/6.

[7]- المخصص: 377/2، وفروق اللغات: 93، وكتاب الأفعال، لابن القوطية: 226.

[8]- المخصص: 374/2.

[9]- النهاية في غريب الحديث والأثر: 802، وأساس البلاغة: 110-111، والمجموع المغيث: 45/3، ومجموع فتاوى ابن تيمية: 254/24-255.

[10]- اللسان (كسف): 67/9-68، ومعجم الفرائد: 74.

[11]- معجم الفرائد: 74، والكسوف والخسوف: 7، 14، 19.

ولـم نسـمع لهم في ذلك أكثر من الكراهة. ولو اقتصروا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلة، ودون إخـبار عن البرهان، وإن كانوا قد شاهدوا النوعين مشاهدة واحدة"[1]. وكذلك فإن دواوين الشعر قد حفلت بتخصيص الكسوف والخسوف، من ذلك ما ذكره جرير في قوله:

فالشـمس كاسـفة ليسـت بطالعـة — تبكـي عليـك نجـوم الـليل والقمـرا[2]

أمـا مـا ذُكر في الحديث الشريف السابق الذكر، من ورود الخسوف مع الشمس، فإنما يُحمل- والله أعلم- على التغليب، إذ ورد ذكر كل من الكسوف والخسوف مع الشمس والقمر[3]، وإنما غُلّب القمـر لتذكـيره. ولعل الذي سوغ ذلك: الاتحاد الصوتي؛ إذ إن حرفي الكاف والخاء من الحروف المهموسة[4].

11-نسـي (النسيان): من دلالات النسيان: الغفلة عن معلوم في غير حالة السِنة[5]، والترك، وضد الذِكر والحفظ[6].

وإذا كـان ذلـك هـو المعنى السائد لـ(النسيان)، فإن هناك توجيهاً نبوياً يدعو إلى عدم نسبة النسيان إلى نفس المتكلم، وأنه هو السبب فيه. ولكن ينسب ذلك إلى حدث طارئ، أو سبب عارض، وذلك عن طريق بناء الفعل للمفعول، كما في قوله- عليه الصلاة والسلام-: [بئسما للرجل أن يقول: نسـيتُ سـورة كيـت وكيت، أو نسيتُ آية كيت وكيت، بل هو نُسّي][7]. وإنما وجّه- عليه الصلاة والسـلام- إلى تحويل الفعل المبني للمعلوم (نَسِيتُ)، إلى الفعل المبني للمفعول (نُسّيتُ)- مع الإبقاء علـى المعـنى الدلالـي لتلك اللفظة-، من أجل إضفاء الدلالة الشرعية المستقاة من توجيهه- عليه الصلاة والسلام-، إذ كره نسبة (النسيان) إلى نفس المُخبر عن ذلك، وهذا يعود لسببين: أحدهما: أن الله هـو الـذي أنساه إياه؛ لأنه المقدِّر للأشياء كلها. والثاني: أن أصل (النسيان): الترك، فكره له أن يقـول: تركـتُ القـرآن، أو قصدتُ إلى نسيانه، وذلك ربما يكون بغير اختياره، إذ تقول: نسّاه الله وأنسـاه[8]. كما إن الفعل (نسيتُ) في حالة بنائه للمعلوم، له دلالة لغوية تتضمن التساهل والتغافل[9]، كمـا في قوله تعالى: ﴿أتتك آياتنا فنسيتها﴾[10]، ولهذا ذكر القاضي عياض: أن أولى ما يُتأوّل عليه

---

(1)- الحيوان: 225/1.

(2)- ديوان جرير: 371.

(3)- المخصص: 377/2، والنهاية: 264.

(4)- سر صناعة الإعراب: 183/1، 279.

(5)- التعريفات: 260.

(6)- الصحاح: 1991/5، واللسان (نسا): 322/15، ومعجم الألفاظ المشتركة: 107.

(7)- صحيح مسلم: 319/6 (كتاب صلاة المسافرين وقصرها: باب: الأمر بتعهد القرآن وكراهة قول نسيت آية كذا وجواز قول أنسيها).

(8)- النهاية في غريب الحديث: 9/4، واللسان (نسا): 324/15.

(9)- تفسير ابن كثير: 165/3.

(10)- طه: 126.

الحديث، أن معناه: ذم الحال، لا ذم القول، أي: نُسيتُ الحالة حالة من حفظ القرآن فغفل عنه حتى نسيه[1].

وهذه المعاني اللغوي لـ(النسيان) الدالة على: الترك والتساهل والتغافل، هي موطن التحذير الشرعي، والنهي اللفظي الذي أرشدنا إليه رسولنا- عليه الصلاة والسلام- في الحديث السابق، وأردفه بالتطبيق الفعلي لإيثار البناء للمفعول كما في قوله: "بل هو نُسّي"، وقوله في موطن آخر: "إنما أُنَسَّى لا أنسى"[2] بضم الهمزة وفتح النون وتشديد السين، إذ إن هناك من يرويه من عوام الرواة: أنسى، بتخفيف السين، وليس بجيّد؛ لأن معناه: يُنسى ذكرُه أو عهده وما شابهه. والأجود: أنسّى، أي: أدفع إلى النسيان[3].

وخلاصة القول: أن في التوجيه النبوي ببناء الفعل (أنسّى) للمفعول نكتة لغوية، تتجلى معالمها في تناسب الحركات مع حروفها، إذ إن في تشديد حرف السين من (أنسّى) دلالة على كثرة نسيان الإنسان، والذي يعيد البعض أصل اشتقاقه اللغوي إلى النسيان[4]؛ نظراً لكثرة نسيانه. وقد جاءت دلالة الكثرة عن طريق التشديد لحرف السين؛ لأن في التشديد زيادة في المعنى، وتأكيداً لا تحتمله الصيغ المخففة، إذ يدل التشديد على تكرير الحدث ومداومته وتكثيره، فيكون أبلغ في المعنى[5]. وليس الأمر كذلك فحسب، بل إن في بناء الفعل (أنسّى) للمفعول قيمة في وضوح الجملة وإتباعها لما قبلها، وفي ذلك يقول ابن جني: "ينبغي أن يُعلم ما أذكره هنا، وذلك أن أصل وضع المفعول أن يكون فضلة وبعد الفاعل، كضرب زيد عمراً، فإذا عناهم ذكر المفعول قدّموه على الفاعل... ثم إنهم لم يرضوا له بهذه المنزلة، حتى صاغوا الفعل له، وبنوه على أنه مخصوص به، وألغوا ذكر الفاعل مُظهَراً أو مُضمَراً فقالوا: ضُرِب عمرو، فاطّرح ذكرُ الفاعل البتة... فإذا ثبت بهذا كله قوة عنايتهم بالفضلة حتى ألغوا حديث الفاعل معها، وبنوا الفعل لمفعوله فقالوا: ضُرب زيد... فإن أريد ذلك ولم يدل دليل عليه فلا بد من أن يُذكر الفاعل"[6]. يضاف إلى ذلك: أن في التوجيه النبوي السابق الذكر، إظهاراً لقيمة المجاز في الجانب الدلالي؛ لأن في المجاز إثراءً للغة، وتوسيعاً للدلالة[7]، ومن هنا ساغ التعبير بالسبب للوصول إلى النهي عن المسبَّب، كأنه يريد أن النهي عن قول: (نسيتُ آية كذا وكذا)، ليس للزجر عن هذا اللفظ، بل للزجر عن تعاطي أسباب النسيان المقتضية لقول هذا اللفظ[8].

---

(1)- صحيح مسلم: 6/317.

(2)- الموطأ: 1/100 (كتاب السهو: باب: العمل في السهو)، والنهاية: 5/51.

(3)- إصلاح غلط المحدثين، للخطابي: 63.

(4)- كتاب الزينة: 2/178.

(5)- الكشف عن وجوه القراءات: 1/265، 282، والمثل السائر: 2/60.

(6)- المحتسب: 1/147-148.

(7)- الخصائص: 2/445، وفصول في فقه العربية: 327.

(8)- فتح الباري: 8/702.

12-هـرق: تشير كتب اللغة والمعاجم إلى أنّ قولك: هرقتُ الماء فأنا أهريقه، والماء مُهراق، أي: أنـه مصبوب[1]. وهرِقْ ماءك أي: اصببْ ماءك. وهو عام في كل شيء مثله، كالدمع والمطر والخمر والدم وغيره[2]. والعرب تقول: هرقتُ الماء وصببته ودفقته وسكبته. وأصل هرقت: أرقت؛ لأن العرب تبدل من الهمزة هاء، ومن الهاء همزة؛ للقرب الذي بينهما؛ لأنهما من أقصى الحلق[3].

والأصـل في هذا الفعل (هرق) تجرّده من الهمزة، إذ لا يقال: أهرقتُ، مع أنه قد جاء بالهمزة، إذ تقـول: هرقـتُ المـاء هـرقاً وأهرقـتُه[4]، إلا إن هذا الصنيع يُعد لحناً، إذ لا يقال: أدفقتُ ولا أهرقتُ[5]؛ لأن ذلك خطأ في القياس[6].

وإذا كانـت دلالـة هذا الفعل (هرق) تدل على الشيء المصبوب، فإن هناك توجيهاً نبوياً يدعو إلـى اسـتخدام التعبير بالفعل (أبول)، مكان التعبير بالفعل (هرق)، كما في حديث: [لا تقل: أُهريق المـاء، ولكـن قل: أبول][7]. ومما لا شك فيه أ دلالة البول معروفة، إذ هو واحد الأبوال، يقال: بال الإنسـان وغـيره يبول بولاً[8]، أي أخرج السائل الذي تفرزه الكُليتان عندما يجتمع في المثانة حتى تدفعه[9].

وإذا كان الأصل في البول أنه سائل مائي، فيا تُرى ما قيمة ذكره مكان إهراق الماء؟.

إن الجـواب عـن هذا السؤال يدعونا إلى معرفة طبيعة البول التي تتطلب خروجاً من المثانة بصورة سريعة منتظمة[10]، تكون مدفوعة برغبة المتبول في الخلاص من ذلك السائل المائي، مع حرصه على سلامة أعضائه وثيابه من وصول البول إليها، وربما يكون ذلك مناسباً لطبيعة حروف هذه المادة (ب و ل)، والتي هي من الحروف المجهورة[11] المناسبة لفعل المتبول، من حيث حرصه علـى الخـلاص من ذلك الأذى واختصار وقت تبوله، خلافاً لطبيعة مادة (هرق) التي بدئت بحرف

---

(1)- شرح الفصيح، للزمخشري: 78/1، والصحاح: 1289/4، والقاموس المحيط: 1200.

(2)- تصحيح الفصيح وشرحه، لابن درستويه: 77.

(3)- تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح، السفر الأول: 24، وسر صناعة الإعراب: 371/1، والشوارد في اللغة: 279.

(4)- كتاب الأفعال، لابن القوطية: 12.

(5)- ما تلحن فيه العامة، للكسائي: 137.

(6)- اللسان (هرق): 365/10.

(7)- الميزان، للذهبي: 269/4، ومصنف ابن أبي شيبة: 199/1 (كتاب الطهارات: باب: كره أن يقول الرجل أهريق الماء).

(8)- اللسان (بول): 73/11.

(9)- المعجم الوسيط: 77/1.

(10)- الموسوعة الطبية الحديثة: 359/3.

(11)- الكتاب: 434/4.

مهموس هو الهاء[1].

لأن إهــراق الشيء قد لا يتطلب السرعة والتدفق والكثرة، خلاف ما عليه الحال مع البول؛ لأن أكــثر ما تكون الإراقة في الدمع والمطر والخمر والدم[2]. وهذه الأشياء الأربعة المصاحبة للإراقة هــي نسـبية بطبيعــتها، مــن حيث القلة والكثرة، ومن حيث السرعة والبطء، خلافاً لطبيعة البول المصحوبة بالسرعة والحرص على التخلص من الأذى- في أغلب الأحيان-، ولذا ورد في الحديث: [إذا بــال أحدكــم فليرتدْ لبوله][3]، أي: يطلب مكاناً ليناً أو منحدراً[4]، وذلك حتى لا يفضي حرص المتــبول علــى سرعة إنهاء تبوله إلى إيجاد قطرات من بوله على جسمه أو ملابسه. ومن هنا فإن القــيمة الدلالــية لتوجــيه الفعل (أبول)، جاءت عن طريق التوجيه الشرعي الذي آثرها على الفعل (أهــريق)، كما جاءت عن طريق مناسبة الأصوات لمعانيها؛ لأن الحروف المجهورة جاءت مناسبة لطبيعة البول والمتبول، ولأن تمييز الألفاظ شديد[5].

وخلاصــة القــول: أن الذي يظهر من خلال توجيه الفعل (أبول)، مكان الفعل (أهريق)، أنه لا يُــراد منه تضييق دائرة الاستعمال اللغوي؛ لأن إهراق الماء قد استخدم مع بول ذلك الأعرابي الذي بــال فــي المســجد، فما كان رد رسول الله- ﷺ- إلا أن قال: [دعوه وهَرِيقوا على بوله سَجْلاً من ماء][6]. وفي حديث آخر "أنه لما قضى بوله أمر النبي- ﷺ- بذنوب من ماء فأهريق عليه"[7]. ولعل الــذي يســتفاد من هذا التوجيه: أن الأمر والنهي في الحديث السابق ليس للوجوب، وإنما هو للحث علــى الرقي بالأسلوب، ومراعاة الحدث وطبيعة القائم به، وإيجاد المناسبة الصوتية بين حرف الباء من الفعل (أبول) وبين فاعله؛ لأن حرف الباء يدل على بلوغ المعنى في الشيء بلوغاً تاماً[8]، ولعل ذلك أنسبُ لطبيعة البول، أكثر من الإهراقة والإراقة.

13-ولــج: تقول ولج يلج ولوجاً ولجة، أي: دخل. وأولجه أدخله[9]. وولج الأمر وفي الشيء ولوجاً، أي: دخل[10]. والمولِج: المدخل[11].

---

(1)- *المصدر نفسه: 434/4.*

(2)- *تصحيح الفصيح وشرحه، لابن درستويه: 77.*

(3)- *سنن أبي داود: 17/1.*

(4)- *تفسير ابن كمال باشا (سورة آل عمران)، مخطوط في الحرم المكي رقم (280) ورقة: 301.*

(5)- *كتاب الصناعتين: 68.*

(6)- *صحيح البخاري: 92/1 (كتاب الوضوء، باب: صب الماء على البول في المسجد).*

(7)- *المصدر نفسه 93/1 (باب: يهريق الماء على البول).*

(8)- *تهذيب المقدمة اللغوية، للعلايلي: 63-64.*

(9)- *الصحاح: 306/1.*

(10)- *كتاب الأفعال، لابن القوطية: 300، ومجمل اللغة: 762-763، وكتاب الطراز: 71.*

(11)- *المخصص: 331/3.*

وإذا كان هـذا الاستعمال معروفاً، فإن هناك توجيهاً نبوياً كريماً يدعو إلى ترك استخدام هذه اللفظـة، واستبدالها بلفظة (الدخول)، من ذلك ما روي عن عمرو بن سعيد الثقفي: أن رجلاً استأذن على النبي- ﷺ- فقال: أألج؟ فقال النبي- ﷺ- لأمة يقال لها روضة: [قومي إلى هذا فعلّميه، فإنه لا يحسن يستأذن، فقولي له يقول: السلام عليكم أأدخل؟]. فسمعها الرجل، فقال: أأدخل؟[1]. ولم يقصد- عليه الصلاة والسلام- بهذا التوجيه تضييق جانب الإثراء اللغوي في مجالات التعبير؛ لأن العلاقة الدلالية بين الولوج والدخول كبيرة جداً، فكلاهما نقيض الخروج[2]، وإنما أراد الإشارة إلى مراعاة المقام، وطبيعة الحال؛ لأن التعبير بالولوج له دلالته الموحية بالسرعة وعدم الاستئذان في غالبه، وربما عدم مراعاة حرمة المولوج إليهم، فقد رُوي عن ابن عمر- رضي الله عنهما- "أن أنساً كان يتولج على النساء وهن مكشفات الرؤوس"، أي: يدخل عليهن، يريد أنه لصغره لا يحتجبن منه"[3]. وهـذا مناسب لطبيعة الطفولة من حيث الخفة والسرعة. ومن هنا تفادى الشارع الحكيم استخدام هذه اللفظـة ومـا تقتضيه من دلالة، إلى استخدام لفظة (الدخول)، وما يترتب عليها في الغالب من دلالة علـى الهـدوء، ومراعاة آداب الداخل من استئذان وتحية، كما هو مقام التشريف والتطمين في قوله تعالى: ﴿ادخلوها بسلام آمنين﴾[4].

وخلاصـة القول: أن النهي الوارد في الحديث عن استخدام لفظة (الولوج) ليس للتحريم، وإنما فيه الدعـوة إلى الرقي في التعبير، ومراعاة الحال، فقد أرشدنا الرسول المصطفى إلى التعبير بالولوج في موطن آخر، فقد قال- عليه الصلاة والسلام-: [إذا ولج الرجل بيته فليقل: اللهم إني أسألك خير المَوْلِج وخير المَخْرَج، بسم الله ولجنا، وبسم الله خرجنا، وعلى الله ربنا توكلنا، ثم ليسلّم على أهله][5].

وهـذا يدل على أن النهي الوارد في الحديث السابق ليس للتحريم، وإنما لمراعاة السياق. وبهذا تكمـن القيمة الدلالية في مراعاة جانب توظيف دلالة اللفظة، حسب ما يمليه الموقف من خصوصية لفظية، ودلالة معنوية، إذ إن من معاني حرف الواو: الدلالة على الانفعال المؤثر في الظواهر[6].

❒

---

[1]- مسند أحمد: 368/5.

[2]- اللسان (ولج): 239/11، والمخصص: 331/3.

[3]- المجموع المغيث: 450/3.

[4]- الحجر: 46.

[5]- الوابل الصيب من الكلم الطيب: 139.

[6]- تهذيب المقدمة اللغوية: 64.

■ المصادر والمراجع:

- ابن خالويه وجهوده في اللغة، دراسة وتحقيق: محمود جاسم محمد. مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأول 1407- 1986.
- الأجناس من كلام العرب، أبو عبيد القاسم بن سلام. تحقيق: د.عبد المجيد دياب. دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة.
- أحكام القرآن، أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي. مراجعة وتعليق: محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت 1416- 1996.
- أحكام القرآن، الكيا الهراسي. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية 1405- 1995.
- الآداب، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1406- 1986.
- الأدب المفرد، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. تعليق: أبي عبد الرحمن محمد بن ناصر الألباني. دار الصديق، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية 1421- 2000.
- الأذكار، محيي الدين أبو زكريا النووي الدمشقي. تحقيق:عبد القادر الأرناؤوط. دار الهدى للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثامنة1422- 2001.
- أساس البلاغة، الزمخشري. تحقيق الأستاذ: عبد الرحيم محمود. دار المعرفة، بيروت.
- الاشتقاق، ابن دريد. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون. دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى 1411- 1991.
- إعجاز القرآن، القاضي أبو بكر الباقلاني. دار الهلال، بيروت، الطبعة الأولى 1993.
- أعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى 1374- 1955.
- بدائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن قيم الجوزية. جمع وتحقيق: يسرى السيد محمد. دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 1414- 1993.
- بهجة الأريب في بيان ما في كتاب الله العزيز من الغريب، علي بن عثمان التركماني. تحقيق: د.علي حسين البواب. مكتبة المنار، الأردن 1410- 1990.
- تصحيح الفصيح وشرحه، ابن درستويه. تحقيق: د.محمد بدوي المختون. القاهرة 1419- 1998.
- التعبير القرآني، د.فاضل صالح السامرائي. دار عمار، عمان، الطبعة الأولى 1418- 1998.
- تفسير ابن كمال باشا، مخطوط في الحرم المكي، رقم (280).
- تفسير ابن كمال باشا (الفاتحة والبقرة)،نوح مصطفى الربابعة، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا بالجامعة الأردنية 1414- 1994.
- تفسير البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي. دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرين. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1413- 1993.
- تفسير الخازن (لباب التأويل في معاني التنزيل)، الخازن. ضبطه وصححه: عبد السلام محمد علي شاهين. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1415- 1995.
- تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن)، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية 1418- 1997.
- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي. مكتبة النور العلمية، بيروت 1416- 1995.
- تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، القرطبي. اعتنى به وصححه: هشام سمير البخاري. دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1416- 1995.
- التفسير الكبير، الفخر الرازي. إعداد: مكتب تحقيق التراث العربي. دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية 1417- 1997.

- تفسير الكشاف (الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل)، الزمخشري. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1417- 1997.
- تمام فصيح الكلام، أحمد بن فارس. تحقيق: د.زيان أحمد الحاج إبراهيم. منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت، الطبعة الأولى 1416- 1995.
- تهذيب المقدمة اللغوية للعلايلي، د.أسعد علي. دار النعمان، لبنان، الطبعة الأولى 1388- 1968.
- تهذيب اللغة، الأزهري. تحقيق: عبد السلام محمد هارون وآخرين. الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- التوقيف على مهمات التعاريف، الشيخ الإمام عبد الرؤوف بن المناوي. تحقيق: د.عبد الحميد صالح حمدان. عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى 1410- 1990.
- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي. تصحيح: الشيخ هشام سمير البخاري. دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1416- 1995.
- الحاوي على الفتاوى، جلال عبد الرحمن السيوطي. دار الكتاب العربي، بيروت.
- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني. تحقيق: محمد علي النجار. دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية.
- دراسات في القرآن الكريم، د.السيد خليل. دار المعارف، القاهرة 1972.
- دلالة الألفاظ العربية وتطورها، د.مراد كامل. معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة 1963.
- الدلالة اللغوية عند العرب، د.عبد الكريم مجاهد. مطبعة النور النموذجية.
- الدلالات وطرق الاستنباط، د.إبراهيم بن أحمد الكندي. دار قتيبة، بيروت، الطبعة الأولى 1419 - 1998.
- ديوان أبي الطيب المتنبي، شرح: أبي البقاء العكبري. ضبطه وصححه ووضع فهارسه: مصطفى السقا وآخرون. دار المعرفة، بيروت.
- ديوان الأعشى. دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت 1404- 1983.
- ديوان جرير. شرح: د.يوسف عيد. بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى.
- ديوان الشنفرى (عمرو بن مالك). تحقيق: د.إميل بديع يعقوب. دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية 1417- 1996.
- ديوان طرفة. دار صادر، بيروت.
- ديوان كثير عزة. شرح: قدري مايو. دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى 1416- 1995.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي. قرأه وصححه: محمد حسين العرب. دار الفكر، بيروت، 1417- 1997.
- رياض الصالحين، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي. تحقيق: شعيب الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى 1417- 1997.
- زاد المعاد في هدي خير العباد، الإمام شمس الدين ابن قيم الجوزية الدمشقي. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1419- 1998.
- الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري. تحقيق: د.حاتم صالح الضامن. مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى 1412- 1992.
- سر صناعة الإعراب، أبو الفتح عثمان بن جني. تحقيق: د.حسن هنداوي. دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى 1405- 1985.
- سنن أبي داود، الحافظ سليمان بن الأشعث السجستاني. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الجيل، بيروت، 1408- 1988.
- السنن الكبرى، الحافظ البيهقي. دار المعرفة، بيروت.
- شرح ديوان الحماسة، لأبي تمام، شرح الإمام أبي

زكريا يحيى بن علي التبريزي المشهور بالخطيب. عالم الكتب، بيروت.

- شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، العلامة صدر الدين علي بن علي الحنفي. تحقيق: أحمد محمد شاكر. طبع ونشر: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية 1418.
- شرح الفصيح، أبو القاسم جار الله محمود الزمخشري. تحقيق: د.إبراهيم عبد الله الغامدي. معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى 1417.
- شرح القصائد التسع المشهورات، أبو جعفر أحمد بن محمد ابن النحاس. تحقيق: أحمد خطاب. بغداد 1973.
- الشوارد في اللغة، رضي الدين الحسن بن محمد الصغاني. تحقيق: عدنان عبد الرحمن الدوري. مطبعة المجمع العلمي العراقي 1403- 1983.
- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أحمد بن فارس. تحقيق: د.عمر فاروق الطباع. مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الأولى 1414- 1993.
- الصحاح، الجوهري. دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1419- 1999.
- صحيح البخاري، الإمام الحافظ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. مراجعة وضبط وفهرسة: الشيخ محمد عليّ القطب والشيخ هشام البخاري. المطبعة العصرية، بيروت، الطبعة الثانية 1418- 1997.
- صحيح مسلم، بشرح الإمام: محيي الدين النووي. تحقيق: الشيخ خليل مأمون شيحا. دار المعرفة، بيروت، الطبعة الرابعة 1418- 1997.
- الصمت وحفظ اللسان، الحافظ أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن أبي الدنيا. تحقيق: د.محمد أحمد عاشور. دار الاعتصام، القاهرة، الطبعة الثانية 1408- 1988.
- العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، يوهان فك. ترجمة: د.رمضان عبد التواب. مكتبة الخانجي، مصر 1400- 1980.
- علم الدلالة، د.أحمد مختار عمر. عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الرابعة 1993.
- علم الدلالة العربي، د.فايز الداية. دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية 1417- 1996.
- الفائق في غريب الحديث، جار الله محمود بن عمر الزمخشري، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1417 - 1996.
- فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني. تحقيق: محب الدين الخطيب. المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الرابعة 1408.
- فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ. راجع حواشيه وصححه وعلق عليه: سماحة الشيخ عبد العزيز ابن باز. دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى 1405- 1985.
- فرائد اللغة في الفروق، الأب هنريكوس لامنس اليسوعي. الناشر: مكتبة الثقافة الدينية.
- فروق اللغات، السيد نور الدين الجزائري. تحقيق: أسد الله الإسماعيليان. مطبعة النجف، النجف 1380.
- الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري. حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم. دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
- فقه اللغة وخصائص العربية، د.محمد المبارك. دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة 1968.
- فقه اللغة وسر العربية، الثعالبي. تحقيق: سليمان سليم البواب. دار الحكمة، دمشق، الطبعة الثانية 1409- 1989.
- القاموس المحيط، الفيروز آبادي. تحقيق: مكتب التراث. مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة 1413- 1993.
- قل ولا تقل عند قدامى اللغويين والمجتهدين من المعجميين بمصر المحروسة، جمعه وأعده: محمد إبراهيم سليم. مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع

والتصدير، القاهرة.

- القول المفيد على كتاب التوحيد، شرح: فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين. دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة 1419-1999.
- كتاب إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، ابن خالويه. المكتبة الثقافية، بيروت 1407- 1987.
- كتاب الأفعال، ابن القوطية. تحقيق: علي فودة. مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية 1993.
- كتاب التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني. مكتبة لبنان، بيروت 1990.
- كتاب حدائق الأدب، أبو محمد عبيد الله بن محمد بن شاهمردان. تحقيق: د.محمد بن سليمان السديس. مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى 1409- 1989.
- كتاب الحيوان، الجاحظ. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1419- 1998.
- كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، تأليف: الشيخ أبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي. تعليق: حسين بن فيض الله الهمذاني. مطابع دار الكتاب العربي المصري، القاهرة، الطبعة الثانية 1957.
- كتاب سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون. دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى.
- كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، أبو هلال العسكري. تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. المكتبة العصرية، بيروت 1406 - 1986.
- كتاب الطراز، السيد الإمام يحيى بن حمزة العلوي اليمني. مراجعة وضبط وتدقيق: محمد عبد السلام شاهين. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1415- 1995.
- كتاب مجمل اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي. تحقيق: الشيخ شهاب الدين أبي عمرو. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1414- 1994.
- كتاب نجعة الرائد وشرعة الوارد في المترادف والمتوارد، تأليف الشيخ إبراهيم اليازجي اللبناني. مجمع المعارف الإسلامية.
- الكسوف والخسوف، المهندس: أحمد بسام حاتم. منشورات دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الأولى 1999.
- الكشف عن وجوه القراءات السبع، مكي بن أبي طالب. تحقيق: محيي الدين رمضان. مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق 1974.
- الكفاية، الخطيب البغدادي أحمد بن علي. مراجعة: عبد الحليم محمد عبد الحليم وعبد الرحمن حسن محمود. دار الكتب الحديثة، مصر.
- الكليات، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي. مقابلة وإعداد ووضع: د.عدنان درويش ومحمد المصري. مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية 1419- 1998.
- كنز الحفاظ في كتاب تهذيب الألفاظ، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق السكيت. ضبط وجمع: لويس شيخو اليسوعي. الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة.
- لسان العرب، ابن منظور. دار صادر، بيروت.
- ما تلحن فيه العامة، أبو الحسن علي بن حمزة الكسائي. حققه وقدم له وعلق عليه: د.رمضان عبد التواب. مطبعة المدني، القاهرة.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين ابن الأثير. تحقيق: محيي الدين عبد الحميد. مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1358- 1939.
- مجاز القرآن،أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي. تعليق: محمد فؤاد سزكين. مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية 1401- 1981.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية. جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية 1416- 1995.
- المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث،

الإمام الحافظ أبو موسى محمد بن أبي بكر الأصفهاني. تحقيق: عبد الكريم القرباوي. مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى الطبعة الأولى 1406- 1986.

- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح عثمان بن جني. دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1419- 1998.
- المخصص، ابن سيدة. تقديم: د.خليل إبراهيم جفال. دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1417- 1996.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي. شرح وتعليق: محمد جاد المولى بك وآخرين. المكتبة العصرية، بيروت 1986.
- المسند، الإمام أحمد بن حنبل. دار صادر، بيروت 1405.
- مسند البزار. تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله. مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى 1409.
- معاني القرآن وإعرابه، الزجاج. شرح وتعليق: د.عبد الجليل عبده شلبي. عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى 1408- 1988.
- معجم الأخطاء الشائعة، محمد العدناني. مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الثانية 1985.
- معجم الألفاظ المشتركة في اللغة العربية، عبد الحليم محمد قنبس. مكتبة لبنان، بيروت 1987.
- معجم الفرائد، د.إبراهيم أنيس. مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى 1984.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي. دار الحديث، القاهرة.
- معجم المناهي اللفظية، بكر بن عبد الله أبو زيد. دار العاصمة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة 1417- 1996.
- معجم المؤنثات السماعية العربية والدخيلة، د.حامد صادق قنيبي. دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى 1407- 1987.
- المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس وآخرين. دار الفكر.
- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني. تحقيق: صفوان عدنان داوودي. دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية 1418- 1997.
- الملاحن، ابن دريد الأزدي. صححه وعلق عليه: أبو إسحاق إبراهيم أطفيش الجزائري. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1407- 1987.
- الموسوعة الطبية الحديثة. إشراف: الإدارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالي.
- المصنف لابن أبي شيبة. تحقيق: كمال يوسف الحوت. مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى 1409.
- موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد الذهبي. تحقيق: محمد علي البجاوي. دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى 1963.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير. أشرف عليه وقدمه: علي بن حسن بن علي الحميد الحلبي. دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 1421.
- النواهي في الصحيحين، أسعد محمد الطيب. دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1416- 1996.
- الوابل الصيب من الكلم الطيب، الإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية. دراسة وتحقيق: محمد عبد الرحمن عوض. دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة السادسة 1417- 1996.

الظاهرة القرآنية
وامتيازها من فنون القول

د. أحمد محمد ويس(*)

"فإذا كان الكلام كلّه صعباً، وتمييزه شديداً، والوقوع على اختلاف فنونه متعذراً - وهذا في كلام الآدميين - فما ظنّك بكلام ربّ العالمين؟!"

الإمام الباقلاني

توطئة

لا مـراء في أن ما أوجده القرآن الكريم من تغيير في حياة الناس وفي أفكارهم كان أمراً يجل عـن التحديد والوصف، وإن كان من السهولة أن يشاهد ويحس. ومن ثم فحين يصف بعضهم القرآن بأنـه "الحدث" كما فعل بلاشير[2]، أو أنه "الظاهرة" كما فعل مالك بن نبي[3]، فهذا لا يقوم إلا ببعض حقه في الوصف. وربما كان من أجدر الأوصاف أنه "دستور"[4] وإن جلّ عن الدساتير.

ومانـرومه في هذا البحث هو أن نتبيّن، ضمن ما حددناه لأنفسنا من حيّز، موقعَ هذه الظاهرة الفـريدة - لغويـاً - بين الظواهر اللغوية الأخرى وتجليّات امتيازها من حيث المصدر، ومن حيث المستوى الموسيقى، والمستوى الدلالي، والمستوى التركيبي، ومن حيث الوظيفة والتلقي.

* مدرّس النقد ونظريّة الأدب في قسم اللغة العربية كلية الآداب - جامعة حلب

(2) انظر كتابه: القرآن؛ نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ص 101.

(3) انظر كتابه: الظاهرة القرآنية.

(4) وهـو ما اختار محمد عبد الله دراز أن يكون في عنوان كتابه الضخم: دستور الأخلاق في القرآن، الذي قدمه في الأصـل إلـى جامعـة السوربون بعنوان: "أخلاق القرآن" سنة 1947م ثم ترجمه عبد الصبور شاهين بعد وفاة المؤلـف وصدرت الطبعة الأولى منه عن مؤسسة الرسالة في بيروت سنة 1973م بعد أن رأى المترجم إشارة للمؤلف في أحد كتبه تذكره بالعنوان الأول. انظر مقدمة المترجم، ص ك و.

القرآن وموقعه من أجناس القول:

نــزل القرآن ﴿بلسان عربيّ مبين﴾ [الشعراء 195] في أمّة كان من أهم ما أتقنته من الفنون فنُّ القــول وبلاغــةُ اللسان، وذلك ما يسجّله القرآن، فهو ﴿كتابٌ فُصّلت آياته قرآناً عَرَبيّاً لِقَوْمٍ يَعلَمُون﴾ [فصــلت 3]. وعلى الرغم من ذلك فإن القرآن أحدث وقت نزوله لمن نزل فيهم ذهولاً وارتباكاً أدّى بكثير منهم إلى أن يحاروا في وصفه وفي أمر انتمائه إلى ما يعرفون من أجناس القول، ومن ثم فقد كانــت الحيرة واقعة أيضاً في وصف الداعي لهذا القرآن والمبلغ له وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فمرّة يوصف بأنه ساحر أو يوصف بأنه مسحور، وأخرى هو شاعر أو كاهن، وتارة مجنون. وهي أوصاف تدلّ على مَبْلغ ما اعتراهم من حَيرة واختلافِ رأي. وكل هذا سجّله القرآن عليهم في آيات كثار معروفة.

على أنهم إذا كانوا قد تشبثوا باديَ الرأي بالعناد والمكابرة فلم يُقرُّوا بصدق القرآن كما لم يقروا بعجــزهم عن مثله حين تحداهم فكانوا ﴿إِذَا تُتْلَى عَلَيهِم آيَاتُنا قَالُوا قَد سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا..﴾ [1]، أقــول: فإن القوم ما لبثوا أن أظهروا إحساسهم بجلال القرآن وأقرّوا بأنه ليس من جنس الكلام الــذي يعهــدون، وهــو ما يسجّله القرآن الكريم عليهم: ﴿وَقَالُوا لَوْلاَ نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ على رَجل من القريَتَيْنِ عَظِيم﴾ [الزخرف 31].

وقد حفظت لنا بعض الكتب أخباراً عن أشخاص بأعيانهم أفصحوا عن موقف نقديّ من القرآن، أعنــي موقفاً مائزاً له من غيره. وربما كان وصف الوليد بن المغيرة أشهر ما يذكر في هذا الشأن. فقــد ردّ على زعم من زعم أن القرآن شعر بأنه قاس القرآن على أقراء الشعر هزجه ورجزه وكذا كــذا فمــا وجــده يشبه شيئاً من ذلك[2]. ومن هذا القبيل أيضاً رواية أخرى رويت عن ابن المغيرة ودارت بينــه وبيــن قريش حين أتى إليهم يقول: "إن الناس يجتمعون غداً بالموسم، وقد فشا أمر هذا الــرجل فــي الــناس، فهــم سائلوكم عنه فماذا تردون عليهم..؟ فقالوا: مجنون يخنق. فقال: يأتونه فــيكلّمونه فــيجدونه صحيحاً فصيحاً عاقلاً، فيكذبونكم..! قالوا: نقول هو شاع. قال: همُ العرب، وقد رووّا الشعر، وفيهم الشعر، وقولُه ليس يشبه الشعر، فيكذّبونكم! قالوا: نقول هو كاهن. قال: إنهم لقوا الكهــان، فــإذا سمعوا قوله لم يجدوه يشبه الكهنة، فيكذبونكم..! ثم انصرف إلى منزله، فقالوا: صبأ الوليد – يعنون أسلم – ولئن صبأ لا يبقى أحد إلا صبأ"، وبلغت الوليدَ مقالةُ قريش فيه، فأتاها "فقال: أتــزعمون أني صبأت..؟ ولعمري ما صبأت، إنكم قلتم محمد مجنون، وقد ولد بين أظهركم لم يغب

---

[1] الأنفال 31 ويعلق الزمخشري على قول الله تعالى: ﴿لو نشاء لقلنا مثل هذا﴾ بقوله: "فإنهم لم يتوانوا في مشيئتهم لو ســاعدتهم الاســتطاعة، وإلا فمــا منعهم إن كانوا مستطيعين أن يشاوزوا غلبة من تحداهم وقرّعهم بالعجز حتى يفــوزوا بالقدح المعلى دونه، مع فرط أنفتهم واستنكافهم أن يغلبوا في باب البيان خاصة". الكشاف عن غوامض حقائق التنزيل 169/2.

[2] انظر: ابن فارس، أحمد: الصاحبي في فقه اللغة، ص 38.

عنكم ليلة ولا يوماً، فهل رأيتموه يخنق قط..؟ فكيف يكون مجنوناً ولم يخنق قط..؟ وقلتم شاعر، وأنتم شعراء، فهل أحد منكم يقول ما يقول..؟ وقلتم كاهن، فهل حدثكم محمد في شيء يكون في غد إلاّ أن يقول إن شاء الله! قالوا: فكيف تقول يا أبا المغيرة..؟ قال: أقول هو ساحر. فقالوا: وأيّ شيء السحر..؟ قال: شيء يكون ببابل، من حَذَقه فرّق بين الرجل وامرأته، والرجل وأخيه.. أفما تعلمون أن محمداً فرّق بين فلان وفلانة زوجته، وبين فلان وابنه، وبين فلان وأخيه، وبين فلان ومواليه، فلا ينفعهم ولا يلتفت إليهم ولا يأتيهم..؟ قالوا: بلى، فاجتمع رأيهم على أن يقولوا إنه ساحر، وأن يَردوا الناس عنه بهذا القول"[1]. ومثل هذا النص يكشف بجلاء إدراك قريش أن هذا القرآن ذو خطر، وأن له امتيازاً من سائر الكلام، ومن ثمّ فقد عجزت عن تصنيفه. والاحتياز والعجز عن التصنيف معضلتان أحسّ بهما من كان له بالمعضلات علم؛ وهو الوليد، ومن ثمة فقد راح يستبق وقوع المحظور، ويدعو قريشاً إلى أن توجد لهذه المعضلة تفسيراً مقنعاً، ومن الواضح أن ما قدّموه من حلول كان منقوضاً عند الوليد حلاً بعد آخر، ونقضُه هو ما زاد في حيرة القوم واضطرابهم بدليل أنهم ما لبثوا أن أرسلوا في إثر الوليد، حين تركهم، كي يتأكدوا من موقفه، إذ بدا لهم كأنما هو قد أسلم، ولكنّ الرجل لم يسلم، وراح يُعيد ما كان بدأه من تفنيد ما زعموه مُبطلاً إيّاه ومبيّناً أنه لا يقوى دليلاً على التكذيب، فهو وإن كان واحداً من المكذبين لم يشأ أن يكون التكذيب من دون سند، فوجود السند إن لم يتسنَّ له حقاً أن يدحض النبوة فلا أقل من أن يشكك فيها، فكانت تهمة السحر هي التهمة. وما يهمنا في هذا السياق هو أن الوليد استرعى انتباههم إلى أن القرآن لا يشبه الشعر الذي زعموه، وهم وغيرهم يدركون كيف يكون الشعر.. فهل أتى أحد أيّ أحد من الشعراء بمثل هذا الكلام..؟ فلو قد أتى لاحتملت الشبهة. فأمّا وأن الوليد قد عمد كما رأينا في نص سابق إلى أن يختبر إن كان ثمّة شبهة و تشابه بين القرآن والشعر، فلجأ إلى مقايسة القرآن بظاهر الشعر فظهرت نتيجة مقايسته سالبةً، فمعنى هذا إذاً أن الشبهة زائفة، وإذاً فليبحث لهم عن مخرج مقنع، وما كان ليختار تهمة السحر اعتباطاً من دون تفكير لو لم يشعر حقاً بأن للقرآن تأثيراً في النفوس يشبه تأثير السحر من حيث إن المرء – وهو هنا الوليد – لا يملك إلا أن ينقاد وإلا أن يتأثر، فإذا ما اختار بعد هذا التأثر أن يكابر ويعاند ويذكر صدق الكلام المبلّغ فهذا أمر لا يناقض أن التأثر واقع. وتلك حقيقة يدل عليها ما اعترف به عتبة بن ربيعة – وقد كان من سادة قريش وحلمائها – حين جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يغريه أن يكون له ما شاء من مال أو سؤدد أو ملك، لقاء أن يَعْدل عن مضيّه في دعوته، فكان أن قرأ عليه رسول الله الآيات الأولى من سورة فصلت "فلمّا سمعها عتبة أنصت له، وألقى يديه خلف ظهره معتمداً عليهما يستمع منه، حتى انتهى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السجدة منها فسجد، ثم قال له: قد سمعت ما سمعت فأنت وذاك، فقام عتبة إلى أصحابه، فقال بعضهم لبعض: لقد جاءكم أبو الوليد بغير الوجه الذي ذهب به، فلما جلس قالوا: ما وراءك..؟ قال: ورائي أني سمعت قولاً والله ما سمعت بمثله قط، وما هو بالشعر ولا السحر ولا الكهانة، يا معشر

[1] الجرجاني: عبد القاهر: الرسالة الشافية في وجوه الإعجاز، ص 581-582.

قـريش أطيعونـي، خلّوا بين هذا الرجل وبيْن ما هو فيه واعتزلوه، فوالله ليكوننّ لقوله الذي سمعت نبأ، فإن تصبه العرب فقد كفيتموه بغيركم، وإن يظهره على العرب به، فملكه ملككم، وكنتم أسعد الناس به، قالوا: سحرك بلسانه..! قال: هذا رأيي فاصنعوا ما بدا لكم"[1]. وإذا ما جاز لنا أن نربط بين النصين قلنا إنّ وصية الوليد بن المغيرة لقومه قد آتت أكلها، فها هم أولاء يستعلمون ما لقنهم إياه من وصف.

وما كان قاله الوليد بن المغيرة عن أقراء الشعر ورد شبيه له على لسان أُنَيْس أخي أبي ذرّ الغفاري، فقد روى أبو ذرّ في حديثه عن سبب إسلامه أنه قال: "قال لي أخي أُنَيْس: إن لي حاجة إلى مكة، فانطلق فراث [أي أبطأ]، فقلت: ما حبسك؟ قال: لقيت رجلاً يقول إن الله تعالى أرسله، فقلت: فما يقول الناس فيه؟ قال: يقولون شاعر، ساحر، كاهن. قال أبو ذر: وكان أنيس أحد الشعراء، قال: والله لقد وضعت قوله على أقراء الشعر فلم يلتئم على لسان أحد، ولقد سمعت قول الكهنة فما هو بقولهم، والله إنه لصادق وإنهم لكاذبون"[2]. وتكمن أهمية هذا الخبر وخبر الوليد الذي ذكر فيه أقراء الشعر في أنهما لم يكتفيا بالنظرة التذوقية، بل عمدا إلى الروز والاختبار والتمحيص والموازنة، وهذه كلّها يمكنها أن تكشف عن مكامن الشبه والاختلاف. وقد غدت الموازنة هذه فيما بعدُ ديدن الدارسين، وكان أن استعملها الجاحظ مثلاً فنبّه على بعض من عناصر اختلاف القرآن عن الشعر فقال فيما يرويه السيوطي عنه: "سمّى الله كتابه اسماً مخالفاً لما سمّى العربُ كلامهم على الجملة والتفصيل؛ سمّى جملتَه قرآناً كما سمّوا ديواناً، وبعضَه سورة كقصيدة، وبعضَها آية كالبيت، وآخرَها فاصلة كقافية"[3].

على أنه إذا كان الرأي منعقداً على أن القرآن ليس بشعر لأن الله قد نفى هذه التسمية عنه، فهل يكون من النثر إذاً..؟ الحق أن القرآن لم ينفِ عن نفسه أن يكون نثراً، ربما لأن مفهوم النثر لم يكن موجوداً، ولكنه نفى عن نفسه ضرباً داخلاً في النثر هو سجع الكهان حين أكّد أنه ليس بقول كاهن. بيد أن سجع الكهان خبا وانقرض ولم يعد له في الثقافة العربية مكان يذكر، وصار النثر مفهوماً واسعاً مقابلاً للشعر، وليس له صلة كبيرة بسجع الكهان. وإذاً فلا حرج على النقّاد إن هم عدوا القرآن نثراً، وهذا ما كان من بعضهم إذ أكد أبو عابد الكرخي فيما ينقله عنه أبو حيان التوحيدي: "أن الكتب القديمة والحديثة النازلة من السماء على ألسنة الرسل بالتأييد الإلهي مع اختلاف اللغات كلها منثورة"[4]. ويقول المرزوقي (ت 421 هـ): "جعل الله معجزته من جنس ما كانوا يولعون به وبأشرفه، فتحداهم بالقرآن كلاماً منثوراً لا شعراً منظوماً"[5]. ويقول ابن الأثير: "إن الإعجاز لم

---

[1] الجرجاني: الرسالة الشافية، ص 584، وانظر القصة موجزة عند الخطابي في: بيان إعجاز القرآن، ص 70-71.
[2] الجرجاني: الرسالة الشافية، ص 584.
[3] الإتقان في علوم القرآن 143/1.
[4] الإمتاع والمؤانسة 134/2.
[5] شرح ديوان الحماسة 17/1.

يتصل بالمنظوم وإنما اتصل بالمنثور"[1]. لكن هناك من نبه على أن القرآن وإن اعتبر من المنثور، هو من طراز خاص. وهذا ما كان من ابن خلدون حين قال: "والقرآن وإن كان من المنثور إلاّ أنه خارج عن الوصفين؛ فليس يسمّى مرسلاً مطلقاً ولا مسجعاً، بل تفصيل آيات"[2].

ومع أن القرآن كثيراً ما اتُخذ سنداً قوياً لأنصار النثر باعتبار أن القرآن نثر لا شعر، إن من القدماء مع ذلك من أخرجه من أن يكون شعراً أو نثراً. وهذا ما نبّه عليه أبو عثمان الجاحظ حين قال: ".. فليس يعرف فروق النظم، واختلاف البحث والنثر إلا من عرف القصيد من الرجز، والمزدوج من المنثور، والخطب من الرسائل، وحتى يعرف العَجْز العارض الذي يجوز ارتفاعه، من العجز الذي هو صفة في الذات، فإذا عرف صنوف التأليف عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام"[3]. وهذا ما نجده أيضاً عند القاضي عبد الجبار في قوله: "وكذلك أجرى الله تعالى حال القرآن ليكون وجه الإعجاز فيه أبين، فخصّه بطريقة خارجة عن نظمهم ونثرهم"[4]. وإلى قريب من ذلك ذهب الرماني[5] والباقلاني[6] والنهشلي[7] والدهلوي[8]. ولعلّ طه حسين هو أشهر المحدثين ممن أُثرت عنه هذه الفكرة وذلك حين قال: "إن القرآن ليس نثراً، كما أنه ليس شعراً، وإنما هو قرآن، ولا يمكن أن يسمى بغير هذا الاسم"[9]. وكان هذا الرأي منه في سياق إنكاره أن يكون للعصر الجاهلي نثر فني بحجة افتقاد الشواهد على هذا النثر[10].

الامتياز في المصدر

ربّما كان من تحصيل الحاصل أن اختلاف المصدر بين القرآن من جهة وسائر ما سواه من كلام من جهة أخرى، من شأنه أن يقود إلى كثير من أوجه الاختلاف الأخرى. وكان اختلاف المصدر ماثلاً في رؤية القدماء حين راحوا يقارنون بين كلام الخالق وكلام المخلوق. وقد يقال: إن مجرد مثول هذه الحقيقة في الأذهان كفيلٌ بأن يعطي الأفضليّة لكلام الخالق مما قد يوقع "الموضوعية" في مأزق الاعتقاد السابق. وهذا ما دعا بعضَ المعاصرين متعللين بالموضوعية إلى دراسة القرآن، لا باعتباره كتاباً مقدّساً سماويّ المصدر، ولكن باعتباره نصّاً واقعيّ المنشأ والمصدر

---

[1] *المثل السائر 5/4 وانظر أيضاً: الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، ص 73.*

[2] *المقدمة، ص 532.*

[3] *من مقالة العثمانية، ضمن رسائل الجاحظ 31/4 وانظر: البيان والتبيين 383/1.*

[4] *المغني في أبواب التوحيد والعدل 224/16.*

[5] *انظر: النكت في إعجاز القرآن، ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ص 111.*

[6] *انظر: إعجاز القرآن ص 52، 75 وانظر كتابه الآخر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 62.*

[7] *انظر: الممتع في صنعة الشعر، ص 111.*

[8] *انظر: الفوز الكبير في أصول التفسير، ص 162.*

[9] *من حديث الشعر والنثر، ص 25.*

[10] *المرجع السابق، ص 24-25.*

قـابلاً للتفكيك والنظر[1] على نحو مما صنع بعض التفكيكيين حين أعملوا مباضعهم في "النصوص المقدسة"[2]. وربما لا يعنينا كثيراً ههنا مناقشة آراء تزعم أن القرآن صُنعٌ من صنع الرسول، وذلك ما جهد كثير من المستشرقين في ترسيخه تصريحاً أو تلميحاً[3].

ولكـن ثمة مشكلاً آخر قديماً أثير حول ماهية ارتباط القرآن بقائله وهو الله. وذلك مشكل أثاره المعـتزلة حيـن ذهـبوا إلى أن مبدأ التوحيد يتحقق بالاعتقاد بأن الله قديم بذاته. فأمّا صفاته فليست كذلـك؛ إذ لا يجوز أن يكون ثمة أكثر من قديم واحد، وعلى هذا راحوا يتأولون الصفات تأوُلاً عقليّاً يـتفق والتنزيه الذي رمَوا إليه "فإذا كان الله" عالماً فهو عالم بتلك الذات الإلهية نفسها، لا بأن تكون صـفةُ "العلـم" قائمة وحدها ولها من الأزلية ما للذات، قائلين في ذلك إنه لو كانت الصفات مشاركة للذات في القدم لشاركتها في الألوهية، وفي ذلك كثرة وتعدّد لا يستقيم معهما توحيد"[4]. وهكذا وقفوا عـند صفة "الكلام" فرأوا أنها ليست صفة أزلية لله، بل إن كلام الله هو "عبارة عن أصوات وحروف يخلقهـا الله في غيره فتصل إلى النبي عن طريق ملك ونحوه"[5]. ثم إنهم قالوا: إن "القرآن نوع من الكلام الذي يخلقه الله، وإنما سمي كلام الله لأنه خَلْق الله من غير واسطة، وهذا هو الفرق بينه وبين كلامنا". وقد استدل المعتزلة على رأيهم في خلق القرآن بجملة أدلة منها مثلاً قوله تعالى: ﴿الله نَزّلَ أحْسَنَ الحديث كتاباً مُتَشابهاً﴾ [الزمر ــ 23]. وقوله تعالى: ﴿ومَنْ أصدَقُ من الله حَديثاً﴾ [النساء ــ 87]. فهم يقولون إنه تعالى وَصَفَ القرآن بأنه حديث، والحديث لابد أن يكون حادثاً[6]. ومن ثَم فهو مخلـوق. وفـي القـرآن مـن هذا المعنى كثير، كقوله تعالى: ﴿ما يَأتيَهم من ذكرٍ ربِّهم مُحْدَث إلاّ

(1) ــ يقع في هذا الاتجاه معظم ما كتبه محمد أركون عن القرآن، ويؤكد ذلك في بحث له بعنوان: *القرآن والممارسات النقدية المعاصرة*، ترجمة وتعليق، هاشم الصالح، مجلة أبواب، دار الساقي، بيروت، ع19، شتاء 1999، ص 139 ــ 201 وفـي هـذا البحـث يدعـو إلـى ضرورة دراسة القرآن دراسة تاريخية على نحو ما صنع المستشرقون. كما يقع في هذا الاتجاه معظم ما كتبه نصر حامد أبو زيد.

(2) ــ يـروق لـنا ههـنا أن نذكر تعليق عبد العزيز حمودة على محاولات بعض العرب أنسنة الدين وتطبيق المبادئ الـنقدية الوافدة على النصوص المقدسة حيث قال: ((إذا كانت الثقافة الغربية، بتطوراتها الفكرية المتلاحقة عبر مـئات السـنين، قـد قدمـت شـرعية ثقافية لهذه المحاولات، فإن واقعنا الثقافي غير مستعد للتعايش مع هذه المحاولات)) *المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك*، ص 64.

(3) ــ يجد المرء ذلك في الفصل الذي خصصه بروكلمان عن القرآن، انظر كتابه: *تاريخ الأدب العربي*، القسم الأول، ص 194، وما بعدها. كما يعرض محمد عبد الله دراز لعدد من المستشرقين ممن حاولوا أن يربطوا بين القرآن ومصادر دنيوية له، ومن أولئك المستشرقين إرنست رينان وجولدسيهر وسنكلير تسدال وهورات. انظر: *مدخل إلى القرآن الكريم؛ عرض تاريخي وتحليل مقارن*، ص 129 ــ 148 وكذلك يورد محمود حمدي زقزوق طائفة من أقوال المستشرقين في التشكيك بصحة القرآن. انظر كتابه: *الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري*، ص 82 ــ 85.

(4) ــ نجيب محمود، زكي: *المعقول واللا معقول في تراثنا الفكري*، ص 273.

(5) ــ أمين، أحمد: *ضحى الإسلام* 3/36.

(6) ــ انظر: الرازي، فخر الدين: *التفسير الكبير* 10/218.

استمَعُوهُ وهم يَلْعبون﴾ [الأنبياء ــ 2].

ويبدو أن قول المعتزلة "بخلق القرآن" هو ما أدى بالنظّام (ت 231هـ) إلى القول بـ"الصرْفة" تفسيراً لعلّة عجز العرب عن معارضته؛ فأنْ يكون القرآن مخلوقاً فهذا يَلزم عنه ألاّ يختلف كثيراً في نظمه وتأليفه عن كلام البشر، وألا يختلف عن كلامهم فهذا معناه أن في مقدورهم أن يأتوا بمثله لولا أن الله صَرَفهم عنه، فهو إذاً إنما كان معجزاً بهذا الصرف. وهكذا قرر النظّام أن "النظم... مقدور عليه لولا أن الله منع منه"[1]. ولكن النظّام لم ينفِ أن القرآن حجة للنبي ﷺ فهو إن كان زعم "أن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبي ﷺ وأن الخلق يقدرون على مثله" فإنه أقر بأنّ الحجة في القرآن تكمن في وجه آخر هو "مافيه من الإخبار عن الغيوب"[2]. أي أن الإعجاز ليس إعجازاً لغويّاً.

ويبدو أن النظام والمعتزلة عامة لمّا انتهوا إلى أن القرآن مخلوق هان عليهم أن يتخففوا من الحذر في إطلاق مقولة أن النظم مقدور عليه من قبل الخلق، ولئن لم يُتَحْ لهم مثله فليس لعجز ذاتيّ فيهم، بل لأن الله سلبهم القدرة عليه، ولو قد أُتيح لهم المجال لكانوا أتوا بمثل القرآن.

وقد تابع النظّامَ في القول بـ"الصرْفة" غيرُ واحد من المعتزلة[3]، ومن غير المعتزلة أيضاً[4]، لا بل إن بعضهم قد اجترأ فمضى إلى أبعد مما قاله النظّام، وهو عيسى بن صبيح المكنى بأبي موسى المردار (ت 226هـ) فقال: "إن الناس قادرون على أن يأتوا بمثل هذا القرآن، وبما هو أفصح منه"[5].

والحق أن قول النظام بـ"الصرفة" كان سبباً مهمّاً في إثارة الأذهان للتفكير في مصادر إعجاز القرآن وأسراره، وإذا كان النظام قد جعل الإعجاز في "الصرفة" نفسها فإن هناك تفسيرات أخرى للصرفة وردت عند بعض المعتزلة: منها مثلاً ما ارتآه الجاحظ من أن الصرفة إنما هي باب من أبواب التدبير الإلهيّ، ولكي يشرح ذلك لجأ إلى التمثيل فقال: "ولو أن رجلاً عَلِمَ يقيناً أنه لا يخرج

[1] ــ البلخي، أبو القاسم: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص 70.

[2] ــ ابن الخياط، أبو الحسين: كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص 28 ــ 29.

[3] ــ ومنهم مثلاً الرماني الذي يرى أن الصرفة وجه من وجوه الإعجاز، انظر: النكت في إعجاز القرآن، ص 75، ومنهم ابن سنان الخفاجي في: سر الفصاحة، ص 88 ــ 89.

[4] ــ منهم مثلاً ابن حزم في كتابه: التقريب لحد المنطق والمدخل فيه، ص 204، ويرى ابن كثير أن القول بالصرفة جائز على سبيل المجادلة ذلك بأنه إذا كان القرآن معجزاً للبشر "وكان في إمكانهم معارضته بمثله ولم يفعلوا ذلك مع شدة عداوتهم له كان ذلك دليلاً على أنه من عند الله لصرفه إياهم عن معارضته،... إلا أنها تصلح على سبيل التنزل والمجادلة والمنافحة عن الحق". تفسير القرآن العظيم، 61/1. وممن يفهم من كلامه أيضاً جواز القول بالصرْفة وجهاً من وجوه الإعجاز أبو حامد الغزالي وذلك إذ يقول: "... فإن انصرافهم عن المعارضة لم يكن إلا بصرف من الله تعالى، والصرف عن المقدور المعتاد من أعظم المعجزات..". الاقتصاد في الاعتقاد، ص 196، ولكن الغزالي يقر بأن وجه الإعجاز هو الجزالة والفصاحة مع النظم العجيب والمنهاج الخارج عن مناهج كلام العرب في خطبهم وأشعارهم وسائر صنوف كلامهم". المصدر السابق، ص 195 ــ 196.

[5] ــ البغدادي، عبد القاهر بن طاهر: الفرق بين الفرق، ص 151

من بيته يومه ذلك، كان محالاً أن تدعُوَه نفسُه إلى الخروج، مع علمه بأنه لا يفعل"[1]، فعلى هذا النحو أدرك العرب أنهم عاجزون عن مضاهاة القرآن فلم يكن ذلك منهم، وإنما كان العجز تدبيراً إلهيّاً كيلا تكون المضاهاة لو حصلت سبباً في تشكيك الناس، يقول: "ومثل ذلك ما رفع من أوهام العرب وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن، بعد أن تحدّاهم الرسول بنظمه. ولذلك لم نجد أحداً طمع فيه. ولو طمع فيه لتكلّفه، ولو تكلف بعضُهم ذلك فجاء بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القصة على الأعراب وأشباه الأعراب، والنساء، وأشباه النساء، ولألقى ذلك للمسلمين عملاً، ولطلبوا المحاكمة والتراضي ببعض العرب، ولكثر القيل والقال".[2]ويرى الجاحظ أن المعارضة لو حصلت فربما كان لها أن تثير بعض التشكيك، وهنا يستدل بما صنعه مسيلمة حين زعم أنه يُوحى إليه فراح يعارض بعض آيات القرآن. ويعقب الجاحظ على ذلك بقوله: "فقد رأيت أصحاب مسيلمة... إنما تعلقوا بما ألّف لهم مسيلمة من ذلك الكلام الذي يعلم كل من سمعه أنه إنما عدا على القرآن فسلبه، وأخذ بعضه، وتعاطى أن يقارنه. فكان لله في ذلك التدبيرُ الذي لا يَبلغه العباد ولو اجتمعوا له"[3]. والفارق بين النظّام والجاحظ فارق بيّن؛ ذلك بأن الجاحظ دافع عن روعة البيان القرآني هذه الروعة التي رآها ماثلة في بديع نظمه، بل إنه رأى أن هذا النظم هو دليل صدقٍ على أن القرآن كتاب مُنْزَل، يقول: "وفي كتابنا المنزل الذي يَدُلّنا على أنه صدق، نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به"[4]. ومن المعروف أن الجاحظ هو أول من ألّف كتاباً في نظم القرآن ضاع فيما ضاع من تراث الجاحظ، ولكنه أشار إليه وبيّن أن موضوعه هو "الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه وبديع تركيبه"[5].

وإذا كان النظّام والجاحظ على اختلاف ما بينهما قد نسبا أمر الصرفة إلى الله تعالى فإن القاضي عبد الجبار لم يعلّقها بقوة خارجية، بل هي عنده متعلقة بالنّاس أنفسهم فهم لم يكونوا ممنوعين مصروفين بقوة خارجية، لأنه لو ثبت ذلك لكان الصرف هو المعجزَ لا القرآن، بيد أنهم أدركوا أمام روعة القرآن أنهم عاجزون عن مضاهاته فانصرفت همتهم عن المعارضة. وهكذا يؤكد عبد الجبار: "أن دواعيهم انصرفت عن المعارضة لعلمهم بأنها غير ممكنة،.... ولولا علمهم بذلك لم تكن لتنصرف دواعيهم، لأنا نجعل انصراف دواعيهم تابعاً لمعرفتهم بأنها متعذرة عليهم"[6]. ولعل مما يؤكد كلام عبد الجبار هذا الخبر النادر الذي رواه ابن رشيق ومفاده أن قريشاً "لمّا أرادات معارضة القرآن، عكف فصحاؤهم الذين تعاطوا ذلك على لباب البُرّ، وسلاف الخمر، ولحوم

(1) ـ الحيوان 4/ 88.
(2) ـ الحيوان 4 /89.
(3) ـ الحيوان 4 /89.
(4) ـ الحيوان 4/ 90.
(5) ـ الحيوان 1/ 9.
(6) ـ المغني 16/ 324.

الضأن، والخلوة إلى أن بلغوا مجهودهم. فلمّا سمعوا قول الله عز وجل: ﴿وقِيلَ يا أَرْضُ ابْلَعي ماءَكِ ويا سَمَاءُ أَقْلِعي وغِيضَ المَاءُ وقُضِيَ الأَمْرُ واسْتَوَتْ عَلى الجُوديِّ وقِيلَ بُعْداً للقَوْمِ الظَّالمين﴾ [هود ـ 44]. يئسوا مما طمعوا فيه وعلموا أنه ليس من كلام مخلوق"[1]، فمثل هذا الخبر يشير إلى أن قريشاً عقدت العزم على معارضة القرآن ، بل راحت تُعدُّ لها علّها تقدر عليها، ولكنها عندما سمعت الآيـة القرآنـية تلك يئست من نجاحها، وكأن هذا الخبر يشير أيضاً، فضلاً عما رأيناه فيه، إلى أمر كـان الباقلانـي قـال بـه وهـو: "أن إعجاز القرآن هو في بعض القرآن أظهر، وفي بعضه أدق وأغمض"[2]، ومن ثمة فقد كانت الآية المذكورة هي الفيصل الذي أقنطهم وأوقعهم في قاع اليأس. ثم يعـرض عبد الجبار، وهو في خضم نقاشه أمر الصرفة، لسؤال قد يرد في الأذهان ومُفاده أنه: "إن قـال قـائل: لو كانوا يقدرون على المعارضة، وانصرفت هممهم ودواعيهم، أكان يكون دلالة على النـبوة؟ قـيل: لـو صح ذلك لكان يدل على نبوته ﷺ؛ لأن العادة لم تجر بانصراف دواعي الجمع العظيم عن الأمر الممكن، مع التقريع والتحدي والتنافس الشديد[3]". ويبدو جلياً أن تفسير عبد الجبار للصـرفة قـد فـرّغها من المضمون الذي حمّلها إياه النظّام، فكأن هذه الصرفة غدت في مفهومها الأخير من باب تحصيل الحاصل.

ولكـن عبد الجبار لا يتخلى مع ذلك عن سمته الاعتزاليّ، فهو يردّ على من ينتقص من القرآن بـأن ينسـبه إلـى محمّد ﷺ، ويجعله من وضعه بالقول: "إن مجرد ثبوت خروج القرآن عن مقدور البشـر كمـا قـد مضى هو في ذاته دليل الإعجاز مهما كان مصدره؛ فالحال أنّ "لا فرق أن يكون القـرآن مـن قِبَل الرسول عليه السلام، أو من قِبَل الله تعالى في كونه معجزاً؛ لأنه إن خصه تعالى بقـدر من العلم لم تجر العادة بمثله في أهل الفصاحة، حتى أمكنه إيراد ماله هذه الرتبة فهو معجز، كمـا أن فعلـه تعالى كذلك مع ما فيه من انتقاض العادة معجز، وكذلك فتمكين الملك من إلقاء ذلك معجـز، لو كان من فعل الملك أو غيره، كما أنه تعالىَ لو أعلم ما يجري مجرى الغيوب لكان أيضاً معجزاً. فالحال في كل ذلك لا يختلف. وقد قال شيخنا أبو هاشم [الجبّائي] في القرآن: إنه، وإن خلق قـبل ميلاده ﷺ، فهو دلالة نبوته"[4]. وواضح أن المعتزلة ــ وقد عطّلوا الصفات عن الله ونفوا عنه صـفة الكـلام ــ لم يجدوا حرجاً في القول بأن القرآن كلام الله أحدثه، أي خلقه في بعض الأجسام المخصوصـة، وهي: اللوح المحفوظ، وجبريل، والرسولﷺ [5]. وقد ابتدأ الله خلق القرآن في اللوح المحفوظ أولاً، ثم نقله جبريل من ثم إلى الرسول.

---

[1] ــ *العمدة في محاسن الشعر وآدابه 1/381.*

[2] ــ *إعجاز القرآن، ص 312.*

[3] ــ *المغني 16/312.*

[4] ــ *المغني 16/ 231.*

[5] ــ *انظر: التفتازاني، سعد الدين: مقاصد الطالبين، ط/الأستانة 2/ 74.*

وعندما ترك أبو الحسن الأشعريّ (ت 330هـ)، مذهب المعتزلة كان ممّا خالفهم فيه القول بخلق القرآن، وكان أن أثبت رأي أهل السنة في "أن القرآن كلام الله غير مخلوق....[وأنه] لا يقال: اللفظ بالقرآن مخلوق، ولا يقال غير مخلوق"[1]. ويرى بعض المحدثين أن الأشعريّ فرق بين نوعين من الكلام، الأول هو الكلام النفسيّ القائم بذاته تعالى وهذا أزليّ قديم لا يتغير بتغير العبارات. والثاني هو الألفاظ التي تدل على الأول وهي حادثة مخلوقة وهي في حالة القرآن ألفاظه المقروءة والمكتوبة[2]، ولكن الشريف الجرجاني كان يرى أنّ أبا الحسن الأشعري يقول بقدم الكل لفظاً ومعنى، وينقل عنه قوله: إنه "لا يجوز أن يقال إن شيئاً من القرآن مخلوق، لأن القرآن بكماله غير مخلوق[3].

ويذهب الباقلاني ــ وهو أشعري ــ إلى "أن الكلام الحقيقيّ هو المعنى الموجود في النفس لكنْ جعل عليه أمارات تدل عليه"[4]؛ فتارة تكون باللسان وتارة بالخطوط المصطلح عليها بين أهل كل خط، ومعنى ذلك أن الحروف والأصوات هي دلالات على الكلام الحقيقي[5]. وقد يُفهَم من هذا التقسيم أن الحروف غير الكلام، ولكن الباقلاني ينبه على وجوب العلم بأن "كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف على الحقيقة... على الوجه الذي هو مكتوب في اللوح المحفوظ"[6]، وينبه أيضاً على أن القرآن المكتوب في مصاحفنا ــ وإن كان هو نفسه الكلام المكتوب في اللوح المحفوظ ــ لكن "اللوح [هو] غير أوراق مصاحفنا، [كما] أن الخط الذي فيه هو غير الخطوط التي في مصاحفنا، والقلم الذي كتب في اللوح المحفوظ غير أقلامنا"(6). ثم هو يشير إلى وجوب "أن يعلم أن كلام الله تعالى مسموع لنا على الحقيقة لكن بواسطة، وهو القارئ"[7].

والباقلاني في كلامه على القرآن يلح كثيراً على التفريق بين القراءة وهي فعل للقارئ وبين المقروء وهو القرآن؛ فالأولى مادامت فعلاً للقارئ فهي تتعدد، أما المقروء وهو القرآن فهو كلام الله الذي لايختلف ولا يتغير[8].

ثم يأتي كلام للباقلاني يخيل إلى المرء من أول نظرة أن فيه لبساً مّا، فهو بعد أن يقول: "ويجب أن يعلم أن كلام الله تعالى منزل على قلب النبي ﷺ نزول إعلام وإفهام لا نزول حركة وانتقال"[9]،

---

(1) ــ مقالات الإسلاميين 1/ 321.

(2) ــ انظر : أمين، أحمد: ضحى الإسلام 3/ 40.

(3) ــ شرح السيد الشريف الجرجاني على كتاب عضد الدولة الإيجي: المواقف 8/103 ــ 104.

(4) ــ الإنصاف، ص 106 وانظر: إعجاز القرآن، ص 394.

(5) ــ انظر: الإنصاف، ص 107 ــ 108.

(6) ــ الإنصاف، ص 93.

(7) ــ الإنصاف، ص 94.

(8) ــ انظر: الإنصاف، ص 80 ــ 81، وص 115 ومابعدها.

(9) ــ الإنصاف، ص 96.

يـأخذ مـن ثم في بيان ما يتضمنه هذا القول من أمور يجب الاعتقاد بها، وهي أربعة [هكذا رآها وعند التفصيل تبيّن أنها خمسة]: منزِّل ومنزَّل، ومنزَّل عليه ومنزول به ونازل، فالمنزِّل هو الله تعالى، والمنزَّل هو كلام الله تعالى القديم الأزليّ، والمنزل عليه قلب النبي ﷺ، والمنزول به هو اللغة العربية التي تلا بها جبريل، والنازل على الحقيقة قول جبريل عليه السلام يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿إنـه لَقَـولُ رسُولٍ كَرِيمٍ. وماهو بقول شاعرٍ قَليلاً ما تُؤمنونَ. ولا بقول كاهنٍ قليلاً ما تَذَكَّرُونَ﴾. [الحاقة 40 ـ 42]. وقوله تعالى: ﴿إنه لَقولُ رسُولٍ كريمٍ. ذي قُوّة عند ذي العَرْشِ مَكينٍ﴾. [التكوير 19 ـ 20]. ويعلـق الباقلاني على هذه الآيات بأنّ "هذا إخبار من الله تعالى بأن النظم العربي الذي هو قراءة كلام الله تعالى قول جبريل[1] لا قول شاعر ولا قول كاهن... فحصل من هذا أن الله تعالى علـم جـبريل علـيه السلام القرآن، وجبريل عليه السلام علم نبينا ﷺ"، ويؤكد هذا أيضاً قوله: "إن جبريل عليه السلام علم كلام الله وفهمه، وعلّمه الله النظم العربي الذي هو قراءته، وعلم هو القراءة نبيـنا ﷺ، وعلـم النبـي ﷺأصحابه"[2]. وأمّا مكمن اللبس فهو في قوله: "والنازل على الحقيقة قول جـبريل علـيه السلام"، وفي قوله: "إن النظم العربي الذي هو قراءة كلام الله تعالى قول جبريل"؛ إذ يمكن أن يوهم هذا القول بأن القرآن المكتوب في اللوح المحفوظ لم يكن بالنظم العربيّ، ولكن الله لما أراد أن يـنزل باللسـان العربـيّ علّم جبريل النظم العربيّ فقرأه به، وبلغة المعتزلة أقدَره على أن يـترجم كلام الله الحقيقي إلى نظم عربي. لكن هذا الفهم ينبغي أن يُستبعد بما قاله الباقلاني نفسه من "أن كـلام الله تعـالى مكتوب في المصاحف على الحقيقة... على الوجه الذي هو مكتوب في اللوح المحفـوظ". وأمـا أن الآيـة تقـول: إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين"، وتعني بالرسـول جبريل فإن نسبة القول إليه ليست إلا على أنه ناقل، فالمفسرون يقولون في هذه الآية: إنه لقـول مرسلِ رسولٍ كريم[3]، وكذا الشأن في الآية الأخرى، ولا يمكن أن يكون التأويل إلا على هذا النحو، أي على أن ثمة حذفاً في الآيتين، فالقول هو قول الله تعالى من دون شك، ونسبته إلى جبريل أو إلـى النبـي نسبة مجازية، ولو لم تكن مجازية لاقتضى ذلك وجود قائلين للقرآن: جبريل والنبي، فثبت أن القائل الحقيقيّ هو الله تعالى.

وبالجملـة فيمكـن القول إن الأشاعرة وسائر أهل السنة والجماعة يعتقدون اعتقاداً جازماً بأن القـرآن هو كلام الله على الحقيقة لا المجاز نزل به جبريل على قلب النبي ﷺ فأدّاه بلفظه كما أنزل علـيه[4]، ومـن ثم فقد كان لفظه مقدّساً يُتَعبَّد بتلاوته. وقد كان هذا الاعتقاد ماثلاً في أذهان القدماء حين راحوا يَميزون بين كلام الخالق وكلام المخلوقين، فالخالق لمّا كان متّصفاً بالكمال وبالجمال فإن

---

[1] ـ الحـق أن كلام الباقلاني هذا لا ينطبق إلا على الآية الثانية، وأما الآية الأولى فالمقصود بها هو الرسول ﷺ لا جبريل عليه السلام.

[2] ـ الإنصاف، ص 97 ـ 98.

[3] ـ انظر: الزحيلي، وهبة: التفسير المنير 30 /88، 90.

[4] ـ انظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل 3/14.

كلامه لابد أن تكون له الصفات نفسها، في حين أن كلام الخلق يعتريه ما يعتريهم من نقص وضعف وتغير والتواء. ومهما يكن فيه من كمال وجمال، فإن ذلك لا يعدو أن يكون نسبيًا ومقيّداً.

وهكذا كان القرآن هو المثال اللغويّ الذي يتأثره الأدباء، وهو المعيار الذي إليه يحتكمون حين يختلف الناس في الأساليب. ومن هذا القبيل مثلاً احتكام عبيد الله بن قيس الرُّقيّات إلى القرآن حين أنشد عبد الملك بن مروان قصيدته التي يقول فيها:

إن الحوادث بالمدينة قد	أوجعنني وقرَعْنَ مروتيَهْ
وجَبَبْنني جَبَّ السنام فلم	يتركْنَ ريشاً في مناكِبيَهْ

"فقال له عبد الملك: أحسنت لولا أنك خنثت في قوافيه، فقال: ما عدوت كتاب الله: (ما أغنَى عنّي ماليَهْ. هَلَكَ عني سُلطانيَه)"[1]. ومثل هذا الاحتجاج يشير إلى تأثر الشاعر بأساليب القرآن تأثراً مقصوداً؛ إذ إن الشاعر يريد أن يتحسر على نحو ما في الآيات من تحسر.

وإذا كان ابن قيس الرقيات قد رام أن يتأثر أسلوب القرآن فإن من القدماء من دفعه تنزيهه لكلام الله عن أي محاولة للتقريب بينه وبين غيره من الكلام كأن يقارَن مثلاً بالشعر أو يقارن الشعر به، وقد كان الأصمعي من هؤلاء وكان شديد التألّه "لا يفسِّر شعراً يوافق تفسيره شيئاً من القرآن"[2]. ولعل مرد هذا إلى اعتقاده بأن من شأن ذلك التفسير أن يكون ذريعة إلى القول بوجود شبه بين القرآن والشعر، فيقع في المحظور من حيث لم يُرد ذلك، ولاسيما أن الأصمعي عاش في عصر بدأت فيه بوادر انحراف كقول الجعد بن درهم بخلق القرآن وقوله إن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً[3]. ولعل الأصمعي، بامتناعه عن تفسير أي شعر يوافق تفسيره شيئاً من القرآن، يصدر عن تنزيه للقرآن بحيث يظل له مكانه الذي يقصر دونه كل مكان.

ويكمن أن يسلك ابن حزم مع الأصمعي في هذا الأمر، فهو أيضاً قد دعا، وإن على نحو آخر، إلى ألا يقايس القرآن بشيء من كلام المخلوقين ولو كانت المقايسة في درجات الجودة، إذ مادام أن القرآن ليس من جنس كلام المخلوقين؛ فالمقايسة في رأيه باطلة[4].

لكنّ من القدماء في المقابل من لم يجد حرجاً في أن يلجأ إلى هذه المقايسة في سبيل تبيان إعجاز القرآن وتبيان مزاياه، وهذا يشبه سواء بسواء تفسيرهم غريب القرآن بالشعر، وهي طريقة في التفسير نبّه عليها في وقت مبكر عبد الله بن عباس حين قال: "إذا اشتبه عليكم شيء من القرآن

(1) ـ ابن قتيبة: الشعر والشعراء 1/540 والعسكري، أبو هلال: الصناعتين؛ الكتابة والشعر، ص 450.

(2) ـ المبرد: الكامل 2/928.

(3) ـ انظر: ابن الأثير، عز الدين: الكامل في التاريخ 4/ 284.

(4) ـ انظر: الفصل 3/ 15 ـ 16.

فاطلبوه في الشعر"[1]. وتلك دعوة كانت حافزاً لمن جاء من بعدُ من مثل أبي عبيدة (ت 204هـ)، الذي يذكر أنه ألف كتابه "مجاز القرآن" لبيان أن الله تعالى "إنما كلّم العرب على قدر كلامهم"[2]، وكذلك كان صنيع ابن قتيبة حين ألف كتابه "تأويل مشكل القرآن".

أما المبرد فإنه حين يناظر بين نماذج من كلام العرب ونماذج من كلام الله تعالى أو كلام رسول الله ﷺ يعلن أن الفرق في المنزلة بين الكلامين كبير جداً، بل هو يعلن أن القرآن هو الأنموذج الأوحد، والقول الذي هو مُنْبَت، ومن ثمة كانت المعايير التي يوصف على أساسها الكلام البشريّ عاجزة عن أن تبلغه أو أن تحيط بكنهه[3]. وإذا كان كلام البشر قد يعترض عليه أو قد يعارض فإن قول الله "لا اعتراض عليه ولا معارضة له".[4]

ولعل الموازنة بين القرآن كلام الله وبين سائر أشكال التعبير البشريّ لم تتضح بمثل ما اتضحت عند الباقلاني، وقد كانت غايته من موازنته أن يثبت إعجاز القرآن وتفوقه ومفارقته وخروجه على كل كلام، وطبيعيّ أن يصل إلى مثل هذه الغاية مادام يدرك سلفاً أنه إنما يقارن بين الكلام الصادر عن الربوبية والكلام البشري الذي له أن يستفيد من اتصاف البشر بالنقص وَصْفاً له. ولعل الباقلاني ههنا يشبه المبرد في نظرته التي ألمحنا إليها آنفاً، غير أنه يطيل في الأمر ويتسع ولا يعلن رأساً ـ كما أعلن المبرد ـ عجزَ المقاييس البشرية عن اكتشاف الإعجاز، وإنما هو يعمد إلى المقايسة، ويتجه بالخطاب إلى من يريد أن يعرف موقع القرآن من بقية الكلام فيقول: "فإن أراد أن يقرب عليه أمراً، ويفسح له طريقاً، ويفتح له باباً ليعرف به إعجاز القرآن فإنا نضع بين يديه الأمثلة، ونعرض عليه الأساليب، ونصوّر له صور كل قبيل من النظم والنثر، ونحضره من كل فن من القول شيئاً يتأمله حق تأمله، ويراعيه حق رعايته، فيستدل استدلال العالم، ويستدرك استدراك الناقد، ويقع له الفرق بين الكلام الصادر عن الربوبية الطالع عن الإلهية... [وبين طرف] من الشعر المجمع عليه، فنبين وجه النقص فيه، وندل على انحطاط رتبته، ووقوع أبواب الخلل فيه"[5].

ولكن الباقلاني قبل أن يقيم هذه الموازنة بين القرآن والشعر يدعو من يريد أن يعرف روعة النظم القرآني أن يوازن بين القرآن وكلام النبي ﷺ ليعرف الفرق بين الكلامين. وهكذا نجد الباقلاني يعرض طرفاً من خطب الرسول وكتبه إلى بعض الملوك[6]، ويقرر من ثم أن "بين الكلامين بوناً بعيداً، وأمداً مديداً، وميداناً واسعاً، ومكاناً شاسعاً"[7].

---

[1] ـ ثعلب، أبو العباس: مجالس ثعلب 1/ 317 وانظر: ابن رشيق: العمدة 1/ 90.

[2] ـ ياقوت الحموي: معجم الأدباء 158/19.

[3] ـ انظر: البلاغة، ص 66.

[4] ـ البلاغة، ص 67.

[5] ـ إعجاز القرآن، ص 192،

[6] ـ انظر: إعجاز القرآن، ص196 ا 206.

[7] ـ إعجاز القرآن، ص 206، وانظر ص 441.

فأمـــا مرد ذلك فهو "أن نظم القرآن من الأمر الإلهيّ، وأن كلام النبي ﷺ من الأمر النبويّ"[1]. فـإذا كانـت المفارقـة بين القرآن وكلام النبي عليه الصلاة والسلام على هذا النحو من الاتساع فلا غـرو أن تكـون أكـبر وأعظم بين القرآن والشعر، وهذا إذا تدبره المرء كان لزاماً عليه أن يحكم "بواجب من اليقين وثلج الصدر بأصل الدين"[2].

ثم لم يَزَل الباقلاني يسرد الخطب والمحاورات لمشاهير خطباء الصدر الأول[3]. ويعقّب بعدها بـأن الغايـة من سردها هو أن يتأملها المرء، وإذ ذاك "سيقع [له] الفضل بين كلام الناس وبين كلام رب العالميـن، و[يعلم] أن نظم القرآن، يخالف نظم كلام الآدميين"[4]. ولا فرق عند الباقلاني بين أن يكـون كـلام الآدميين نثراً أو شعراً؛ لأن كل ذلك مهما علا لا يبلغ بحال بلاغة القرآن، ولكي يسد الباقلانـي أي بـاب للشبهة ــ ولاسيما ممن قد يَظُن أن الشعر هو الجدير بأن يقارَن به القرآن على اعتـبار "أن معظم براعة كلام العرب في الشعر"[5] ــ نراه يعمد إلى شعر امرئ القيس وإلى معلقته خاصـة باعتبارها حازت القبول عند الناس وباعتبار أن بعضهم رأى إمكانية أن يعارض القرآن بها زاعمـاً أنهـا أبلغ[6]. غير أن الباقلاني لا يَسَعُه أن يقبلها مادام أن الأمر أمر مقارنة بينها وبين نظم القرآن، وهو لا يخفي هجومه عليها من أول سطر في نقده ومن أول بيت فيها. ويستفيض في إظهار العـيوب فيها حتى كأنما هو تفكيكيٌ قد سبق التفكيكيين، لأن جُل همّه قد انصرف إلى بيان العيوب. وكـان أن خلـص مـن ذلـك إلـى أن القصيدة "تتفاوت في أبياتها تفاوتاً بيّناً في الجودة والرداءة، والسلاسـة والانعقاد، والسلامة والانحلال، والتمكن والاستصعاب، والتسهل والاسترسال، والتوحش والاسـتكراه... ولا سـواءٌ [بين] كلام يُنحت من الصخر تارة، ويذوب تارة، ويتلون تلون الحرباء، ويخـتلف اختلاف الأهواء، ويكثر في تصرفاته اضطرابه، وتتقاذف به أسبابه، وبين قول يجري في سبكه على نظام، وفي رصفه على منهاج، وفي وضعه على حد، وفي صفائه على باب، وفي بهجته ورونقه على طريق..."[7]وهكذا يصف الباقلاني من أراد أن يعارض القرآن بشعر امرئ القيس بأنه "أضلُ من حمار باهلة، وأحمق من هبنّقة"[8].

ويـدرك الباقلاني أن تهمة التحامل ربما لحقت به في نقده لشعر امرئ القيس[9]، ومن ثم نراه يبيـن أن الـنقد لم يكن منصرفاً إلى شعر امرئ القيس خاصة، وإنما هو نقد يمكنه أن ينصرف إلى

[1] ــ إعجاز القرآن، ص207.
[2] ــ إعجاز القرآن، ص 208.
[3] ــ انظر: إعجاز القرآن، ص 209 ــ 234.
[4] ــ إعجاز القرآن، ص 235.
[5] ــ إعجاز القرآن، ص 236.
[6] ــ انظر: إعجاز القرآن، ص5.
[7] ــ إعجاز القرآن، ص277 ــ 278 وانظر ص 305 و327.
[8] ــ إعجاز القرآن، ص 322.
[9] ــ انظر: إعجاز القرآن، ص327.

شعر كل شاعر مادام أن الشاعر بشر والبشر مفطورون على النقص، وهيهات لمن اتصف بذلك أن يقـاس كلامـه بكلام من له الكمال كل الكمال، وعلى ذلك فلن يكون البحتريّ أوفر حظاً من امرئ القـيس، على الرغم من تفضيل الكتّاب إياه على أهل عصره، بل وعلى الرغم من ادعاء "من يدّعي لـه الإعجـاز غلوّاً...".[1] ــ فالبحتريّ يمكن أن يكون في أشعر شعره هدفاً للنقد، وهو ما صنعه الباقلاني حين اختار من شعره قصيدته التي يقول فيها:

أهـلاً بذلكـمُ الخـيالِ المُقـبلِ فَعَـلَ الـذي نَهـواهُ أوْ لـم يَفْعَـلِ[2]

فالقصـيدة، مـع كل مافيها من ديباجة حسنة ورونق مليح كما يقول[3]، تنطوي على كثير من مواطـن الخلـل يسـتطرد الباقلاني في كشفها كي ينتهي كما انتهى من قبل إلى القول: "هيهات أن يكـون المطمـوع فيه كالميئوس منه، وأن يكون الليل كالنهار، والباطل كالحق، وكلام رب العالمين ككلام البشر".[4].

ويقف الباقلاني في أثناء ذلك على طائفة كبيرة من الآيات القرآنية مبيِّناً مافيها من روعة النظم والأداء وحسـن التصـوير والبيان وثراء الدلالات، وكلها مزايا تؤكد "ورودها عن الإلهية، ودلالتها علـى الربوبية"[5]، ولا يمكن أن تكون "من الكلام الذي تَعلّق به الهمم البشرية، وتحوم عليه الأفكار الآدمية"[6].

والحق أن الباقلاني في كل ما ذكره كان مقوداً بعقيدة إيمانية واثقة من أن كلام الله تعالى كلام: ﴿لا يَأتـيهِ الـباطلُ مـنْ بَيْنِ يَدَيْهِ ولا منْ خَلْفِهِ تنزيلٌ من حكيمٍ حَميدٍ﴾[7]، فهو إذاً في منأى عن أن يُتَصـوَّر فيه نقص أو خلل، وهو معجز بجملته وبتفصيله، وعلى ذلك فإن الطريق مسدودة لمن يريد أن يظـن غير هذا الظن إلا أن يكون جاهلاً أو جاحداً، فأما الجاهل فلا يُعتد برأيه، وأما الجاحد فإنه لا يفـوِّت فرصـة للطعـن إن أمكنه، ويشير الباقلاني إلى أن من الملاحدة من "قدح في نظم القرآن وادعـى علـيه الخلل في البيان وأضاف إليه الخلل في المعنى واللفظ"[8]، ويشير إلى أن أهل الأدب والمتكلميـن قـد ردوا علـى تلـك المطاعن فكفوا وشفوا. ويختتم كلامه السابق بحديث أراد به أن يتضـمن فـيما يتضـمن الـرد على تلك الشبهات، وهو قوله ﷺ: "فضلُ كلام الله على سائر الكلام

---

[1] ــ إعجاز القرآن، ص 373.

[2] ــ إعجاز القرآن، ص 334.

[3] ــ انظر: إعجاز القرآن، ص336.

[4] ــ إعجاز القرآن، ص 373.

[5] ــ إعجاز القرآن، ص 303، وانظر ص 356.

[6] ــ سورة فصلت 42 وانظر: إعجاز القرآن، ص370.

[7] ــ إعجاز القرآن، ص 374.

[8] ــ إعجاز القرآن، ص 375.

كفضل الله على خلقه"[1].

ومن دلائل هذا الفضل عجز الخلق عن مثله. والعرب الذين نزل القرآن بلغتهم هم أقدر الناس على تقدير هذا العجز والإحساس به، وهم أقدر الناس أيضاً على تذوق أسراره والتيقن من حقيقة إعجازه، فأمَّا الأعجميّ "فلا يمكنه أن يعلم إعجازه إلا استدلالاً، وكذلك من لم يكن بليغاً"[2]. إن الذي يمكنه أن يستفتى في إعجاز القرآن في رأي الباقلاني هو "البليغ الذي قد أحاط بمذاهب العربية وغرائب الصنعة، فإنه يعلم من نفسه ضرورة عجزه عن الإتيان بمثله"[3]. وقد ثبت عند الباقلاني أن المعارضة لم تتم ممن يحوز مثل هذا الوصف من البلغاء سواء من أهل عصر النبي ﷺ، أو من أهل سائر الأمصار، ولو كانت معارضة لكانت من كفار قريش الذين تحداهم القرآن بأن يأتوا بسورة من مثله فما فعلوا تيقناً منهم بالعجز، وأما ما قيل من أن التاريخ يشير إلى محاولات في معارضة القرآن فإن أحد دارسي القرآن من المعاصرين وهو محمد عبد الله دراز رأى أن من قام بهذه المحاولات لا يعدو أن يكون إمّا "عاقلاً استحيا أن يتم تجربته فحطم قلمه ومزق صحيفته، أو ماكراً وجد الناس في زمنه أعقل من أن تروج فيهم سخافاته، فطوى صحفه وأخفاها إلى حين، أو طائشاً برز بها إلى الناس فكان سخرية للساخرين ومثلاً للآخرين"[4].

وهكذا كان راسخاً في تاريخ الفكر الإسلاميّ النظرُ إلى القرآن باعتباره كلاماً فارق كلام المخلوقين من حيث إنه صادر عن خالق الخلق ولا يُتصوَّر لكلامه إلا أن يكون كاملاً[5]. وكان من مظاهر إجلال النقاد والبلاغيين القدماء لهذا القرآن أنه كان دافعاً لهم لكي يصححوا قواعد بلاغية كانوا قرّروها حتى إذا ما تبيّن لهم أن القرآن ورد بخلافها تركوها إلى اعتماد مافي القرآن. ومن هذا القبيل ماكان من ابن الأثير بعد أن قرر قاعدة ثم وجد القرآن يرد بخلافها فقال: "غير أن القرآن

---

(1) ـ إعجاز القرآن، ص375، ويذكر المحقق نقلاً عن المحدث أحمد محمد شاكر أن راوي الحديث الترمذي قال: "هذا حديث حسن غريب"، ويذكر أن الحديث رواه أيضاً الدارمي في سننه وابن حجر في فتح الباري.

(2) ـ إعجاز القرآن، ص 393.

(3) ـ إعجاز القرآن، ص 393، وهذا تأكيد لما كان قاله. في مطالع كتابه من أن ((المتناهي في الفصاحة والعلم بالأساليب التي يقع فيها التفاصح، متى سمع القرآن عرف أنه معجز، لأنه يعرف من حال نفسه أنه لا يقدر عليه)). إعجاز القرآن، ص36.

(4) ـ النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، دار القلم الكويت 1984، ص 82، ويذكر المؤلف أن ممن استحيا أن يتم تجربته: ابن المقفع وأبو الطيب المتنبي والمعري وقد عزي إلى هؤلاء شيء من ذلك، والظن بهؤلاء أنهم كانوا في غنى بعقولهم وأذواقهم عن الشروع في هذه المحاولة، إلا أن يكون على حد: "ولكن ليطمئن قلبي": وأما ما يقع في الصنف الثاني فمثاله ما وضعه زعماء "القاديانية" و"البهائية" من كتب لفقوها من آيات قرآنية وكلمات عامية. وأما الصنف الأخير فمثاله الأشهر مسيلمة الكذاب.

(5) ـ أشار الباقلاني إلى إشكالية في هذا الشأن وهي: هل يقدر الله على نظم هيئة تزيد في الفصاحة على القرآن؟ وقد نقل عن أصحابه إمكانية ذلك، إعجاز القرآن، ص439، وأيد الباقلاني ذلك فقال: ((والذي نقوله: إنه لا يمتنع أن يقال إنه يقدر الله تعالى على أن يأتي بنظم أبلغ وأبدع من القرآن كله)) إعجاز القرآن، ص440.

احـق أن يتـبع وأجدر بأن يقاس عليه، لا على غيره، والذي ورد فيه من هذه الآية ناقض لما تقدم ذكـره"[1]. ومثل هذا قوله تعقيباً على مثال آخر: "وقد كان هذا هو المذهب عندي حتى وجدت كتاب الله تعالى قد ورد بخلافه، وحينئذ عدت عمّا كنت أراه وأقول به".[2]

الامتياز في المستوى الموسيقي

ولئن كان للشعر العربي موسيقا واضحة وأوزان محددة يروزها علم العروض ولئن كانت هذه الأوزان هـي علـى مـا قال أبو عثمان الجاحظ الأمر المعجز لذلك الشعر فإن القرآن الكريم حاز الإعجاز وإن لم يستعمل موسيقا الشعر وأوزانه. وعلى الرغم من أن قريشاً نسبت القرآن إلى الشعر فـيما نسبت فإن النسبة ماكانت لتَثْبُت للامتحان؛ إذ إن اثنين على الأقل ممن عاصروا نزول القرآن وهما الوليد بن المغيرة، وأنيس الغفاري نَفَيَا أن يكون القرآن يطابق أقراء الشعر.

بيد أن قريشاً حين نسبت القرآن إلى الشعر لم تكن لتنطلق من فراغ، بل أحسّت بأن لهذا القرآن إيقاعـاً واضـحاً يقارب في وضوحه إيقاع الشعر، ومن ثم خيّل إليها أن من الممكن أن يسمّى شعراً فيُـبطَل بذلـك كونه قرآناً منزلاً، فيه من المضمون مالا يعرفه الشعر. أقول: كان ذلك أمنية عزيزة جهدوا لتحقيقها لولا أن الوليد بن المغيرة أقنطهم منها وسدّ عليهم باباً ظنوه مفتوحاً.

لم يختر القرآن أن يكون موزوناً على نحو ما للشعر من وزن مع أن بعضهم قد رأى في بعض آيـات القـرآن صلة ببعض بحور الشعر[3]. واتخذها من شاء مطعناً للقول بأن في القرآن شعراً. ولكـن هـذا المطعن لم يثبت أمام التمحيص، فقد رأى الجاحظ أن هذا المقدار الضنيل الذي وجد في القـرآن متقاطعاً مع بعض أوزان الشعر لا يصح أن يُتّخذ حجة للقول بأن في القرآن شعراً، وذلك "أنـك لو اعترضت أحاديث الناس وخطبهم، ورسائلهم، لوجدت فيها مثل: مستفعلن مستفعلن كثيراً، ومستفعلن مفاعلن، وليس أحد في الأرض يجعل ذلك المقدار شعراً. ولو أن رجلاً من الباعة صاح: مـن يشـتري باذنجـان؟ لقـد كان تكلم بكلام في وزن مستفعلن مفعولات. وكيف يكون هذا شعراً وصـاحبه لم يقصد إلى الشعر؟ ومثل هذا المقدار من الوزن قد يتهيأ في جميع الكلام"[4]. ولاشك أن القدماء قد أهمهم هذا المطعن ووجدناهم يفندونه كما صنع الجاحظ ويضيفون، بتأثير منه، شرطاً آخر للشعر هو القصد أو النية، إذ أن البيت الواحد عندهم وماكان على وزنه لا يكون شعراً كما أن ماكان علـى وزن بيتين إلا أنه يختلف وزنهما أو قافيتهما فليس بشعر[5]. وأضاف الباقلاني أن "من سبيل

---

[1] ـ المثل السائر 2/ 35.

[2] ـ المثل السائر 36/21.

[3] ـ مـن ذلك ما نقله الباقلاني في: إعجاز القرآن، ص 77 ـ 79 وإبراهيم أنيس في: موسيقا الشعر، ص 309 ـ 312.

[4] ـ البيان والتبيين 488/1، وانظر: الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 81.

[5] ـ إعجاز القرآن، ص 80 ـ 81.

الموزون من الكلام أن تتساوى أجزاؤه في الطول والقصر، والسواكن والحركات، فإن خرج عن ذلك لم يكن موزوناً كقوله:

ربَّ أخٍ كنتُ به مُغتبطاً	أشُدُّ كفّي بِعُرا صحبته
تمسّكاً منّيَ بالودّ لا	أحسبُهُ يَزهَدُ في ذي أملِ
تمسّكاً منيَ بالودّ ولا	أحسبُهُ يغيّرُ العهدَ ولا
يَحُولُ عنه أبداً	فخابَ فيه أملي

وقد علمت أن القرآن ليس من هذا القبيل، بل هذا قبيل غير ممدوح، ولا مقصود من جملة الفصيح، وربما كان عندهم مستنكراً"[1]. وإذ ينبه الباقلاني على أن القرآن خارج عن الوزن يشير إلى أن "فائدته تتم بالخروج منه. وأمّا الكلام الموزون فإن فائدته تتم بوزنه"[2]. ولعل الباقلاني عنى بقوله هذا أن القرآن الكريم غير محتاج إلى وزن الشعر لكي يتم له تأثيره، فهو قد أثّر في النفوس ويؤثّر من دون موسيقا الشعر ووزنه، على حين أن قسطاً غير هيّن من تأثير الشعر يعود إلى وزنه فإذا ما فقد الوزن انتقص التأثير وربما اضمحل.

بيد أن استغناء القرآن عن الوزن ليس مما يعني افتقاده للإيقاع والنغم، بل إن له موسيقاه الخاصّة الممزوجة بحروفه والمحكمة البديعة التي تزيد على ما في النثر والتي هي موسيقا نصيّة نابعة من نسيجه اللغويّ منضافاً إليها صلاحيته لقبول التنغيم والتجويد والتغني مما يظهر في حسن الأداء الصوتيّ هذا الذي ندب الله إليه في مثل قوله: ﴿ورتّل القرآن ترتيلاً﴾[3]. والترتيل قراءته جهراً في تؤدة بحيث تستبين حروفه وتظهر حركاته فيكون ذلك حافزاً على إمعان التفكير فيه وفهمه. وهي قراءة لها أصولها المعروفة في علم التجويد. ومن الأحاديث التي تدعو إلى تحسين الصوت بالقرآن قوله ﷺ: "ليس منّا من لم يتغنّ بالقرآن"[4]. ولاشك أن هذا التغني أمارة من أمارات إجلال القرآن.. ومن فضائله أنه يمنح الذهن وملكة التفكير فسحة لتدبر معاني القرآن وإنعام النظر فيها.

والحق أن ما يهمنا في هذا المقام أكثر هو الموسيقا النصية النابعة من نسيج القرآن اللغويّ، والتي لولاها ماكان للتغني بالقرآن أن يكون متميزاً. وليس لهذه الموسيقا مصدر واحد يولدها، بل لها مصادر عديدة اجتهد نعيم اليافي فعدّ منها تسعة طرق دعاها: "قواعد تشكل النغم في موسيقا

[1] ـ انظر: إعجاز القرآن، ص 84 ـ 85.
[2] ـ إعجاز القرآن، ص 85.
[3] ـ سورة المزمل 4.
[4] ـ سنن أبي داود 2/ 75.

القرآن"[1] وهي: "التنوع، والتقابل، والترجيع، والتوقع، والإضافة، والترنم، والسكت، والقفلة، والفاصلة"[2]. وواضح أن التوقع والترنم والسكت هي عناصر خارجية تتضاف إلى موسيقا النص الداخلية.

ولعل الفاصلة أن تكون أهم ما وقف عليه القدماء من هذه الطرق. وقد عرفها الزركشي بأنها "كلمة آخر الآية، كقافية الشعر، وقرينة السجع"[3]. وللشبه الظاهريّ بينها وبين السجع دار كثير من الجدال والخلاف فيها وفي تسميتها. ولم يتحرج بعض القدماء من تسمية فواصل القرآن سجعاً. ومن هؤلاء القدماء أبو طاهر البغدادي الذي يقول: "ورأيت قوماً يذهبون إلى كراهة السجع والازدواج في الكلام، من غير أن عرفت لهم في ذلك حجة، فعلمت أنهم ذموا ما راموه فلم يصلوا إليه، وتعاطوه فلم يقدروا عليه، وإلا فهذا القرآن وكلام الرسول وهما مسجوعان"[4].

ومنهم أيضاً ابن الأثير، فهو يسمّي فواصل "الآيات القرآنية بـ"المسجع" ويرى أن "النهي لم يكن عن السجع نفسه، وإنما النهي عن حكم الكاهن الوارد باللفظ المسجوع".[5]

بيد أن أكثر العلماء يعترضون على تسمية الفواصل سجعاً، ومن أشهرهم أبو الحسن الأشعري حيث ينقل عنه الباقلاني نفيه وجود السجع في القرآن[6]. وفي هذا السبيل نرى الرماني يَميز بين الفواصل والأسجاع فيعرّف الأولى بأنها "حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني"، ثم يقرر أن "الفواصل بلاغة، والأسجاع عيب"، ويعلل ذلك بأن "الفواصل [تكون] تابعة للمعاني، وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها"[7]. ويستدل على سقوط السجع ونزول مرتبته باشتقاقه من سجع الحمامة، فكما أنه ليس في سجع الحمامة إلا الأصوات المتشاكلة فكذلك ليس في سجع الكلام إلا الأصوات المتشاكلة.

والحق أن من يقرأ كلام الرماني يجده ينفي عن السجع أي ميزة. ولابد أن دافعه إلى هذا هو نفي أي تشابه بين السجع الذي ارتبط ذكره بذكر الكهّان، وبين القرآن. وإذاً فما قد يكون بينهما من تشابه شكليّ فإن وراءه اختلافاً جوهريّاً.

لكنّ كلام الرمّاني وإن كرّره بعض القدماء فإن واحداً منهم على الأقلّ وهو عليّ بن خلف ردّ عليه ولم يوافقه في بعض ما قال من مثل أن اشتقاق سجع الكلام من سجع الحمام يجعل من السجع أمراً ساقطاً؛ إذ ليس الاشتقاق في ذاته أمراً موجباً للذّم أو الزعم بأن الأمرين يكونان في حال واحدة،

---

(1) ـ هذا عنوان بحثه المنشور في مجلة التراث العربي، ع 15 ـ 16/نيسان ـ تموز/1984، ص 132 ـ 153.

(2) ـ المرجع السابق، ص 133.

(3) ـ البرهان في علوم القرآن، 1/ 149.

(4) ـ قانون البلاغة في نقد النثر والشعر، ص 30.

(5) ـ المثل السائر 1/271 ـ 274.

(6) ـ انظر: إعجاز القرآن، ص 86.

(7) ـ النكت في إعجاز القرآن، ص 97.

وإنما الغرض هو التنبيه على ما يجمعهما من معنى التناسب في التقسيم والتعديل، وتوازن المقاطع. وذلـــك كله لا يجعل سجع الكلام كسجع الحمام لا معنى وليس فيه إلا الأصوات المتشاكلة[1]. وهكذا يرى "أن جميع الكلام المسجوع مفيد، وإنما يتفق أن يوجّد في بعضه استكراه أو ألفاظ موضوعة في غير مواضعها؛ لأن ساجعه متكلف غير مطبوع، فالألفاظ لا تنقاد له إلى مطابقة المعاني... وماكان مـن الكلام هذه صفته فليس السجع بساقط فيه حسبُ، بل المعنى واللفظ"[2]. ولا يرى علي بن خلف فـي القول بوقوع السجع في القرآن "قادحاً في إعجازه ولا واضعاً من مناره؛ لأنه إذا تضمن مافي طباع البشر أن تأتي بمثله ثم قصرت عن مضاهاته فلا برهان أنور من برهانه ولا إعجاز أبهر من إعجازه"[3].

ومهمـــا يكن من أمر فإن السيوطي ينقل أن أكثر العلماء لا يجيزون استعمال لفظ السجع وصفاً لـنهايات الآيـات، بل ينبغي أن تسمى فاصلة لا سجعاً؛ لأن السجع "أصله من سجع الطير؛ فشرُف القـرآن أن يستعار لشيء منه لفظ أصله مهمل"[4]. ولكننا لا نظن أن أصل الاشتقاق هو السبب الذي دعـا إلى الحرج من استعمال السجع، بل السبب هو تنزيه القرآن عن أن يكون متعلقاً بأية تهمة من التهم التي وُجهت إليه وإلى من أُنزل عليه. وقد كان ارتباط السجع بالكهانة أمراً شائعاً ومعروفاً عند الجاهليين. وكان لزاماً على العلماء أن يجدوا فروقاً بين ذلك السجع المعروف وطريقة القرآن، فكان مـنهم كمـا بيّنا آنفاً أن نفوا السجع عن القرآن يقودهم في ذلك الاعتقاد بأن القرآن خطاب إلهيّ، لا يمكـن أن ينفـي عن نفسه تهمة ترتبط فيما ترتبط بأسلوب معين، ثم يكون في أسلوبه شيء من هذا الـذي ينفيه. ومن ثَمّ راح الباقلاني يطيل النقاش كي ينفي السجع عن القرآن؛ لأن القرآن خارج عن أساليب العرب "ولو كان سجعاً لكان غير خارج عن أساليب كلامهم، ولو كان داخلاً فيها لم يقع ذلك إعجـاز"[5]. ويَـرُدُّ الباقلاني إمكانية أن يقولوا هو سجع معجز بأن هذا لو جاز لجاز لهم أن يقولوا: "شـعر معجـز"، ولكـن هذا لا يجوز، "وكيف والسجع مما كان يألفه الكهان من العرب، ونفيه من القرآن أجدر بأن يكون حجة من نفي الشعر؛ لأن الكهانة تنافي النبوات، وليس كذلك الشعر"[6].

ويكرر الباقلاني تمييز الرماني بين السجع وفواصل القرآن من حيث إن "السجع من الكلام يتبع المعـنى فيه اللفظ الذي يؤدي السجع، وليس كذلك ما اتفق مما هو في تقدير السجع من القرآن؛ لأن اللفظ يقع فيه تابعاً للمعنى"[7].

---

[1] ــ انظر: المصدر السابق، ص 98.
[2] ــ مواد البيان، ص 212 ــ 213.
[3] ــ مواد البيان، ص 216.
[4] ــ الإتقان في علوم القرآن 3/ 292.
[5] ــ إعجاز القرآن، ص 87.
[6] ــ إعجاز القرآن، ص 87.
[7] ــ إعجاز القرآن، ص 88.

ويناقش الباقلاني اعتراض من يقول : إنه "قد يتفق في القرآن ما يكون من النوعين جميعاً فيجب أن تسموا أحدهما سجعاً"[1]. وأقوى دليل يستدلون به على ذلك تقديم موسى على هارون في موضع وتأخيره عنه في موضع[2] لمكان السجع وتساوي المقاطع. وهنا كأنما هو يسلّم بأن هذا الموضع ومواضع أخرى معدودة قد يكون التقديم فيها سببُه مراعاة الفاصلة، ولكن ذلك لا يرقى في رأيه أن يكون سجعاً، وكما أن "القليل من الشعر كالبيت الواحد والمصراع والبيتين من الرجز ونحو ذلك يعرض فيه فلا يقال إنه شعر، لأنه لا يقع مقصوداً إليه، وإنما يقع مغموراً في الخطاب، كذلك حال السجع الذي يزعمونه ويقدّرونه"[3]. ثم إن البقلاني لا يلبث أن يجد، لتقديم موسى على هارون أو تأخيره عنه، فائدة، وهي: "أن إعادة ذكر القصة الواحدة بألفاظ مختلفة، تؤدي معنى واحداً، من الأمر الصعب، الذي تظهر به الفصاحة، وتتبيّن به البلاغة. وأعيد كثير من القصص في مواضع كثيرة مختلفة، على ترتيبات متفاوتة، ونبّهوا بذلك على عجزهم عن الإتيان بمثله مبتدأ به ومكرورا. ولو كان فيهم تمكن من المعارضة لقصدوا تلك القصة وعبروا عنها بألفاظ لهم تؤدي تلك المعاني ونحوها. وجعلوها بإزاء ما جاء به، وتوصلوا بذلك إلى تكذيبه. وإلى مساواته فيما حكى وجاء به، وكيف وقد قال لهم: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ [الطور 34]. فعلى هذا يكون المقصد ـ بتقديم بعض الكلمات وتأخيرها ـ إظهارَ الإعجازَ على الطريقين جميعاً دون السجع الذي توهموه"[4].

ويلوح للمرء أن تأخير لفظ موسى عن لفظ هارون أو تقديمه عليه في فواصل الآيات ربما لم يكن مراعاة للفواصل فحسب؛ أي أن التقديم في أحد الموضعين لا يغني عن التأخير، بل كان الموضعان معبّرين عن دقة في نقل أقوال السحرة، إذ من غير المتوقع أن يتكلم السحرة بقول واحد ولاسيما أن حالهم حال اندهاش. فلعلّ نفراً منهم قدّم ذكرَ موسى على هارون، ونفراً آخر قدّم ذكر هارون، ومن ثم فإن الموضعين يتكاملان في التعبير عن قصة موسى.

كان استعمال مصطلح "الفاصلة" ضرورياً إذاً مادام أن مافي القرآن مختلف عن السجع المعهود في الكلام. والاختلاف يقتضي أن يكون لدى الدرسين وصف أو مصطلح جديد يلائم طبيعة الكلام الموصوف الذي سما على كل كلام. أجل فقد تُشبه الفاصلة السجع من حيث الشكل الظاهر، بيد أنها تختلف عنه اختلافاً بيّناً من حيث هي تَرد في القرآن من دون تكلّف أو تنافر، ثم هي ليست من قبيل الزركشة اللفظية، بل هي تتضمن وظائف معنوية وتتغيّا أن يكون لها وقع في الآذان لكي تنفذ الآيات منها إلى القلوب؛ إذ الهدف ليس هو إمتاع الآذان بل استرعاءها للسماع والإصغاء. والحق

---

[1] ـ *إعجاز القرآن، ص 88.*

[2] ـ *والآيات هي قوله تعالى: ﴿قالوا آمنا بربّ العالمين ربّ موسى وهارون﴾، [الأعراف 121 ـ 122]. والشعراء 48 وقوله تعالى: ﴿فأُلقيَ السحرةُ سُجّداً قالوا آمنا بربّ هارون وموسى﴾ طه 70.*

[3] ـ *إعجاز القرآن، ص 98.*

[4] ـ *إعجاز القرآن، ص 93 ـ 94.*

أن وقـع القـرآن على الأذان لا يجري على نمط واحد، بل هو يتنوع بتنوع الموضوع: فحينا يكون إيقاعـه هادئـا، وحيناً يكون هادراً، ولكنه في كل أجزائه يبدو متلائماً في تركيب حروفه ورصف كلماتـه إيقاعـيّاً بعضها إلى بعض. ويمكن القول إنه قد حاز الدرجة العليا من حيث التلاؤم: إيقاعيّاً كـان ذلـك أم معنويّا؛ أما التلاؤم المعنويّ فهو موجود بين آيات القرآن بل حتى بين سوره وهو ما عُنـي بـه بعض المفسرين[1]، وأما التلاؤم الإيقاعي فقد رأى أبو الحسن الرماني أن القرآن هو في الطـبقة العلـيا. وفـي هـذا الشأن نجده يجعل تأليف الكلام في طبقات: متنافر، ومتلائم في الطبقة الوسطى، ومتلائم في الطبقة العليا. فأما المتنافر فمثاله قول الشاعر:

وقَـبرُ حَـربٍ بمكـانٍ قَفْـرُ ... ولـيسَ قُـربَ قَـبرِ حَـربٍ قَـبرُ

وأما المتلائم في الطبقة الوسطى فهو كقول الشاعر:

رمَتْنـي وسـتْرُ اللهِ بينـي وبينـَها ... عشـيَّةَ آرام الكـناس رمـيمُ

رمـيمُ التـي قَالـتْ لجـيرانِ بيـتِها ... ضَمـنْتُ لكـم ألاّ يـزالَ يَهـيمُ

ألا رُبَّ يـومٍ لـو رمَتْنـي ... ولكـنَّ عهْـدي بالنضَـالِ قديـمُ

وأمـا "المتلائم في الطبقة العليا [فهو] القرآن كله، وذلك بيّن لمن تأمله. والفرقُ بينه وبين غيره مـن الكـلام في تلاؤم الحروف على نحو الفرق بين المتنافر والمتلائم في الطبقة الوسطى. وبعض الناس أشد إحساساً بذلك وفطنة له من بعض، كما أن بعضهم أشد إحساساً بتمييز الموزون في الشعر مـن المكسور[2]. وظاهر من عبارة الرماني الأخيرة عن تمييز الموزون أن كلامه على المتلائم في القرآن ذو صلة بالإيقاع وموسيقا الكلام.

الامتياز في المستوى الدلاليّ

وحيـن يكون الحديث عن القرآن يغدو من الصعوبة فصل مستويات النص بعضها عن بعض، فقـد وجدنـا آنفـاً كيف أن "الفاصلة القرآنية" ــ وهي عنصر من العناصر التي تضفي على النص القرآني إيقاعاً مّا ــ لا يمكن أن توجد من دون معنى، بل إن أداء المعنى هو الأساس الذي يقتضيها. ولكـن هـذا الأداء هو من إبداع الصنعة بما يفوق كل ما عداه من إبداع. وإذا كان الاتجاه العام في الـنقد الحديـث يمـيل إلى عدم الفصل بين ما يسمّى الشكل والمضمون لصعوبة ذلك الفصل وعدم إقـناعه فإن الأمر يتأكد في النص القرآني حيث يبدو الدال والمدلول في وحدة عضوية وثيقة. ومن ثم كان إنتاج الدلالة فيه أمراً مميزاً.

---

(1) ــ انظر: البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور.

(2) ــ النكت في إعجاز القرآن، ص 95.

وعلى الرغم من ذلك فإن القرآن استرعى الأنظار إلى قضايا فيه ذات صلة بالدلالة وبالطريقة التي تتولد بها.

ولا نودّ أن نقف عند ما قيل من أن القرآن استعمل بعض الألفاظ مما لم يكن للعرب به معرفة من قبل تسنيم وسلسبيل وغسلين وسجيل والرقيم[1]، فمثل هذه الألفاظ لم يثبت أنها لم تكن مفهومة للجميع، وإذا كانت موجودة في لغات أخرى فذلك مما كان من اتفاق اللغات وتواردها، ويمكن للمرء أن يركن إلى قول الله تعالى: ﴿ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فُصّلت آياته أأعجميّ وعربيّ﴾ [فصلت 44]. وقد كان رسول الله يتلو عليهم هذه الآيات فلو كان فيه شيء أعجميّ لردّوا عليه.

لكن القضية الأكثر أهمية في أمر الدلالة هي أن القرآن عمد إلى ألفاظ كانت معروفة بدلالات معينة فمنحها دلالات جديدة لم يكن للناس بها عهد من قبل. وتلك هي ما أطلق عليه فيما بعد الألفاظ الإسلامية وعلى رأسها ألفاظ الإسلام والإيمان والصلاة والزكاة والصوم والحج وما إليها مما قام عليه الإسلام واستقام. فهذه ونحوها ألفاظ يعرفها الجاهليون، ولكنهم لا يعرفون منها إلا المعنى اللغويّ الأصليّ. وأمّا الدلالات الجديدة فليس للناس بها عهد، ولكنها في الحق لم تكن دلالات منبتة الصلة عن أصلها اللغوي بل هي امتداد له، وهذا أمر بديهيّ، وذلك أن القرآن لمّا كان كتاب هداية للناس كان لابد أن يكون مفهوماً، وإنما يكون مفهوماً إذا ما استعمل كلام القوم الذين نزل فيهم، وهو أمر نبه عليه ابن خلدون فقال: "اعلم أن القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه"[2]. وهذا القول صحيح في مجمله، وهو ينطبق على أهل العصر الذي نزل فيه القرآن أكثر مما ينطبق على من تلاهم. ولكنّ للفهم والعلم في كل العصور مستويات ودرجات لا يتفق فيها الناس جميعاً. ولعل في هذا تقييداً لصيغة التوكيد "كلهم" في عبارة ابن خلدون. وقد مر بنا ما يشير إلى أن قريشاً نفسها تفاوتت فيما بينها تذوقاً للكلام وإدراكاً له.. وإلا فلم رأى الوليد بن المغيرة في القرآن نحواً غير ما رأوه..؟.. وإذا فالفهم مستويات وذلك لا مجال فيه لخلاف.

وما يعنينا ههنا هو أن نبيّن طبيعة العلاقة بين لغة القرآن ولغة العرب كيف تبدّت من حيث المستوى الدلالي..؟.. إن كلام ابن خلدون الآنف كلام مجمل يحتاج إلى تفصيل وهو ما نجده عند ابن قتيبة الذي سعى إلى بيان هذه العلاقة في تقاطعاتها في كتاب خصصه لهذا الشأن هو "تأويل مشكل القرآن".

وقد ابتدأ ابن قتيبة كتابه ببيان حال العرب في مباني ألفاظها وإعرابها وألوان فروقها بين معاني الألفاظ، وتحدث عن مكانة الشعر عندها وهو "الذي أقامه الله مقام الكتابة لغيرها وجعله

---

(1) ـ انظر: الرازي، أبو حاتم: الزينة في الكلمات الإسلامية العربية 1/81 ـ 82 وانظر اختلاف العلماء في هذه القضية: بوبو، مسعود: أثر الدخيل على العربية الفصحى في عصر الاحتجاج، ص 69 ـ 78.

(2) المقدمة، ص403.

لعلومها مستودعاً ولآدابها حافظاً، ولأنسابها مقيّداً ولأخبارها ديواناً لا يرث على الدهر ولا يبيدُ على مـر الـزمان"[1]. إلى أن قال مقارباً بين لغة الخطاب القرآني وغيره من أنواع الخطاب: "وللعرب المجـازات فـي الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه. ففيها: الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخـير، والحـذف، والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكناية والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع مخاطبة الاثنين، والقصد بلفـظ الخصـوص لمعـنى العمـوم، وبلفـظ العموم لمعنى الخصوص... وبكل هذه المذاهب نزل القرآن"[2].

ويلحـظ المرء عند ابن قتيبة إشارة مهمة إلى صعوبة فصل الشكل عن المضمون أو اللفظ عن المعـنى في لغة العرب عامّة ولغة القرآن خاصّة، ومرد ذلك إلى اتساع المجاز في الخطابين، فهو يقول عقب كلامه الآنف: "ولذلك [أي لأن القرآن نزل بلغة العرب] لا يقدر أحد من التراجم على أن ينقله إلى شيء من الألسنة كما نقل الإنجيل عن السريانية إلى الحبشية والرومية، وترجمت التوراة والـزبور وسـائر كتب الله تعالى؛ لأن العجم لم تتسع في المجاز اتساع العرب"[3]. وحديث الترجمة هـذا لابـد أن يذكـرنا بكـلام الجـاحظ حين جعل الوزن في الشعر العربي هو سر الإعجاز في ترجمته[4]، على حين أن ابن قتيبة يرى أن المجاز هو السر في صعوبة الترجمة. ولعل ما وجّه ابن قتيـبة إلـى هـذا أنه في صدد حديث عن القرآن فصعوبة ترجمة القرآن ليس مردها إلى الوزن بل مـردها إلـى تضمنه المجازات، وقد كان مفهوم المجاز في عصر ابن قتيبة واسعاً يضم تحته كثيراً من ضروب التصرف في اللغة.

ولكـي يوضح ابن قتيبة فكرته عن صعوبة ترجمة القرآن باللفظ والمعنى يأتي ببعض الشواهد من مثل قول الله تعالى: "فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا" [الكهف 11]، فيقول: "إن أردت أن تـنقله بلفظـه لـم يفهمه المنقول إليه، فإن قلت: أنمناهم سنين عدداً، لكنت مترجماً للمعنى دون اللفـظ.وكذلـك قوله: "والذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صماً وعمياناً" [القرآن 73] إن تَرجمـتَه بمثل لفظه استغلق، وإن قلت: لم يتغافلوا أديت المعنى بلفظ آخر"[5]؛ أي أن ثمة اتحاداً بين اللفـظ والمعنى في العبارة المجازية، وبسببه لا يمكن أن تترجم العبارة ترجمة أمينة ودقيقة. وظاهر كـلام ابن قتيبة أن هذه الخاصية تنطبق على كل عبارة مجازية مما هو شائع وكثير في كلام العرب ولـيس مختصّاً بالقرآن. والناظر في القرآن لابد من أن يعتبر كلام العرب كي يتسنى له فهمه على أصح الوجوه. وهذا ما سعى ابن قتيبة إلى توكيده من خلال رده على الطاعنين في القرآن الذين كان

---

(1) تأويل مشكل القرآن، ص14.
(2) المصدر السابق، ص15- 16.
(3) المصدر نفسه، ص16.
(4) انظر: الحيوان 1/57.
(5) تأويل مشكل القرآن، ص16.

أكثر طعنهم جهلاً منهم بأساليب العرب أو تجاهلاً. وهكذا كان ابن قتيبة لهؤلاء بالمرصاد.

على أن قضية استعمال القرآن المجاز قضية لم تَخْلُ في تاريخ الفكر الإسلامي من إشكالات واختلافات؛ فذهب قوم من القدماء إلى إنكار وجود المجاز في القرآن[1] على اعتبار أن ما فيه إنما هو حقيقة منزّهة عن المجاز. ولكن الرأي الذي عليه أغلب الجمهور أن في القرآن مجازاً كما في اللغة، وهو ما قرره ابن السيّد البطليوسي (ت 521هـ) في قوله: "قد ذهب قوم إلى إبطال المجاز، وذهب آخرون إلى إثباته، وإنما كلامنا فيه على مذهب من أثبته لأنه الصحيح الذي لا يجوز غيره لقوله تعالى: "وما أرسلنا من رسولٍ إلا بلسان قومه"[2]. أجل فإن في القرآن من المجاز ما في اللغة، بيد أن المجاز فيه موظف في براعة لا يشوبها شوب غلوٌ أو مجانفة للحق بل هو لإبراز المعنى في خير صورة.

وقد ردّ ابن قتيبة على الطاعنين في القرآن بوجود المجاز فيه، وزعمهم أن المجاز كذب؛ إذ "إن الجدار لا يريد، والقرية لا تسأل"[3]؛ فقال إن "هذا من أشنع جهالاتهم وأدلها على سوء نظرهم وقلة إفهامهم، ولو كان المجاز كذباً، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً، كان أكثر كلامنا فاسداً؛ لأنا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، وأقام الجبل ورخصَ السعر...". ثم يقول "ولو قلنا للمنكر لقوله (جداراً يريد أن ينقض) [الكهف 77] كيف كنت أنت قائلاً في جدار رأيته على شفا انهيار: رأيت جداراً ماذا؟ لم يجد بداً من أن يقول: جداراً يهمّ أن ينقضّ، أو يكاد أن ينقضّ، أو يقارب أن ينقضّ. وأيّاً ما قال فقد جعله فاعلاً، ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم، إلا بمثل هذه الألفاظ"[4].

لكن ابن قتيبة في مقابل ذلك يعيد كثيراً من آيات القرآن، مما حُمل على المجاز، إلى الحقيقة[5]، من مثل حديث القرآن عن تسبيح الجمادات أو النباتات أو الحيوانات، ومن مثل نسبة الكلام أو نسبة بعض أفعال جرت العادة أن يقوم بها الإنسان، إلى غير الإنسان من موجودات كما في قوله تعالى للسماء والأرض: "ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين" [فصلت 11]. وكذا الشأن في وصف جهنم في قوله تعالى: "تكاد تميّز من الغيظ" [الملك 8]. وقوله: "إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيّظاً وزفيراً" [الفرقان 12]، وقوله تعالى لجهنم: "هل امتلأت وتقول هل من مزيد" [ق 30]. وينبه ابن

---

(1) منهم، كما يذكر السيوطي، الظاهرية وابن القاص من الشافعية وابن خويز منداذ من المالكية. انظر: الإتقان 36/1 ومنهم أيضاً أبو إسحاق الإسفراييني، كما يذكر ابن قيم الجوزية في كتابه: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ص243.

(2) الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، ص71 والآية من سورة إبراهيم الآية 4

(3) تأويل مشكل القرآن، ص99.

(4) تأويل مشكل القرآن، ص99-100.

(5) انظر: المصدر السابق، ص83، وما بعدها.

قتيبة على أننا ههنا إزاء لغة حقيقية لا تحتمل التخريج أو تعسف التأويل، وإنما هي تحتاج في تصديقها إلى إيمان؛ "فمن آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وبأن ما جاء به الحق آمن بجميع هذا، وشرح صدره به، ومن أنكره؛ لأنه لا يؤمن إلا بما أوجبه النظر والقياس على ما شاهد ورأى في الموات والحيوان، فماذا بقى على المسلمين؟ وأيّ شيء ترك للملحدين؟"[1].

والحق أن ابن قتيبة في هذا الاتجاه يتمثل رأي الجمهور الذين يأخذون هذه الآيات على أنها حقيقة لا تحتاج إلى تأويل؛ إذ ليس في النص ما يستدعي استعمال المجاز، فأمّا كيف تكون هذه الحقيقة فهذا ما لم نرهم يخوضون فيه؛ لأن الكيفيات خارجة عن إمكان معرفتهم وفقههم، بدليل أن القرآن نفسه يقول: "وإن من شيء إلا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم"[2]. وكأن مثل هذه الآية قد رسمت لهم منهجاً مؤدّاه أن يؤمنوا بما يصوره القرآن لهم من دون أن يطلبوا له تخريجاً على المجاز أو تأويلاً، ومن دون أن يبحثوا عن الكيفيات.

وقد تنبه القدماء إلى ما امتاز به القرآن من دقة في استعمال الألفاظ استعمالاً حقيقياً أو استعمالاً مجازياً، ومن ذلك ما لاحظه أبو عثمان الجاحظ من مقارنة بين استعمال القرآن للألفاظ واستعمال الناس لها فقال: "وقد يستخف الناس ألفاظاً، ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها. ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب، أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر. والناس لا يذكرون السغب ويذكرون الجوع في حالة القدرة والسلامة، وكذلك ذكر المطر، لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام. والعامة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وبين ذكر الغيث ولفظ القرآن الذي عليه نزل أنه إذا ذكر الأبصار لم يقل الأسماع، وإذا ذكر سبع سموات لم يقل الأرضين، ألا تراه لا يجمع الأرض أرضين، ولا السمع أسماعاً. والجاري على أفواه العامة غير ذلك لا يتفقدون من الألفاظ ماهو أحق بالذكر وأولى بالاستعمال"[3]. ومما لا يخفى هنا أن الجاحظ يتخذ من القرآن المثال الذي ينبغي أن يحتذى في دقة الاستعمال، والفيصل الذي إليه يحتكم في امتحان صحة الاستعمال. ثم هو يلتفت إلى ما يمكن أن يحدثه القرآن لبعض الألفاظ من تطور دلالي بحيث يخصص دلالة بعض الألفاظ على نحو ما كان للفظة "مطر" مثلاً.

على أن ما قاله الجاحظ يجد صدىً واسعاً لدى الخطابي فيتسع به ويقف على كثير مما يبدو أنه من المترادفات لينتهي إلى تبيان ما بينها من دقيق الفروق، وليقرر من ثمة أن الدقة في استعمال الألفاظ مواضعها هي من أمارات البلاغة، يقول: "ثم اعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخصّ الأشكل به، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه: إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق

---

[1] *تأويل مشكل القرآن، ص92، وما قاله ابن قتيبة أكده ابن الوزير محمد بن المرتضى اليمني (ت 840هـ) في كتابه: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ص148- 163.*

[2] *سورة الإسراء 44.*

[3] *البيان والتبيين 20/1.*

الذي يكون معه سقوط البلاغة، ذلك أن في الكلام ألفاظاً متقاربة في المعاني يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب، كالعلم والمعرفة، والحمد والشكر، والبخل والشح، وكالنعت والصفة... ونحو [ذلك] من الأسماء والأفعال والحروف والصفات، [بيد أن] الأمر فيها وفي ترتيبها عند علماء أهل اللغة بخلاف ذلك، لأن لكل لفظة منها خاصية تتميز بها عن صاحبتها في بعض معانيها وإن كانا قد يشتركان في بعضها"[1]. ثم يعرض الخطابي أمثلة تبين دقة استعمال القرآن لأمثال هذه التي يُظنُّ أنها مترادفات، وما هي في الحقيقة كذلك، بدليل أن بينها اختلافاً يتبين لمن يقارن بين سياقات ورودها في القرآن.

وبعد.. فإن الباحثين في الإعجاز متفقون على امتياز القرآن في وضعه الألفاظ مواضعها بحيث إن كل كلمة فيه لا يمكن أن يحل محلّها أخرى وإلا لتغيّر الرونق وتغيّر المعنى ولو بعض تغير. وهذا ما قرّره مثلاً ابن عطية (ت 542هـ) حين قال: "لو نزعت منه لفظة ثم أدير لسان العرب في أن يوجد أحسن منها لم توجد"[2]؛ أي أن محور الاختيار في القرآن محور حاز من درجات الجمال والكمال أتمها، وهو أمر لا يتفق لغيره من الكلام.

حقاً إن القرار لم يعدم من يدعي فيه بعض الخلل، ولكن دارسي الإعجاز الواثقين بإعجازه لم يعسر عليهم أن يردّوا تلك المطاعن ويفندوها على نحو ما صنع ابن قتيبة والخطابي في ردّهما جملة من تلك المطاعن[3]، بل لقد كانت تلك المطاعن حافزاً لدارسي الإعجاز للكشف عن كثير من جماليات القرآن وأسرار بلاغته. ويمكن القول مع مصطفى ناصف إن نظرة القدماء إلى أساليب القرآن من مجاز وغيره كانت نظرة مختلفة عن نظرتهم إلى الأساليب نفسها حين ترد في سياق الشعر مثلاً، فإذا كانت الاستعارة في ميادين الشعر "اعتبرت جزءاً من عوالم مرتبطة بالإسراف في التحسين والتشخيص.. [فإنها] في مجال الدراسة القرآنية نمط من التعبير لا يمنك الاستغناء عنه"[4].

والحديث في الاستعارة ههنا يقتضينا أن نشير إلى أن اثنين من القدماء على الأقل استبعدا أن تكون الاستعارة وجهاً من وجوه الإعجاز، وذلك ما أشار إليه الباقلاني وعبد القاهر الجرجاني. فأمّا الباقلاني فقد عرض لما قد يقال من أن إعجاز القرآن يمنك أن يعرف من جهة ما تضمنه من البديع. والبديع مفهوم واسع يضمّ تحت جناحه كثيراً من فنون البلاغة بما فيها التشبيه والاستعارة، وكان ردّ الباقلاني بأن سرد طائفة كبيرة من شواهد القرآن التي تضمنت فنوناً مختلفة من البديع جنباً إلى جنب مع شواهد أخرى من غير القرآن نثرية وشعرية[5]، ثم راح يعقّب بعد ذلك بقوله: "وقد قدّر مقدّرون أنه يمكن استفادة إعجاز القرآن من هذه الأبواب التي نقلناها، وأن ذلك مما يمكن الاستدلال

---

(1) *تأويل مشكل القرآن، ص29.*

(2) *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز 1/57- 58.*

(3) *انظر: تأويل مشكل القرآن، ص 99، وما بعدها. وبيان إعجاز القرآن، ص35 وما بعدها.*

(4) *اللغة بين البلاغة والأسلوبية، ص217- 218.*

(5) *انظر: إعجاز القرآني، ص101- 161.*

بـه علـيه. ولـيس كذلك عندنا؛ لأن هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصل إليها بالتدريب والـتعود والتصـنع لهـا، وذلك كالشعر الذي إذا عرف الإنسان طريقه صح منه التعمّل له وأمكنه نظمـه"[1]. ورأيُ الباقلاني هذا مردّه إلى اعتقاده بأن الوجوه التي يمكن أن يعلم منها إعجاز القرآن هـي ممـا لا يقدر البشر على التصنع له والتوصل إليه بحال[2]. أما تلك الوجوه التي لا يقدر البشر عليها فيراها الباقلاني حاضرة في نظم القرآن. وأما عبد القاهر فيبدو متردداً في مكانة الاستعارة من إعجـاز القـرآن، فهـو إذ يقرر أن الإعجاز ليس إلا "النظم" و "الاستعارة" يستدرك عقب ذلك رأساً بـالقول: "ولا يمكن أن تجعل "الاستعارة" الأصل في الإعجاز وأن يقصر عليها، لأن ذلك يؤدي إلى أن يكـون الإعجـاز في آيٍ معدودة في مواضع من السور الطوال مخصوصة، وإذا امتنع ذلك فيها ثبت أن "النظم" مكانه الذي ينبغي أن يكون فيه"[3].

الامتياز في المستوى التركيبيّ

ربمـا كان بديهياً القول إن مناط الإعجاز اللغوي للقرآن ليس هو في أعيان الألفاظ مفردة، بل فـي تركيب الألفاظ والكلمات وطريقة نظمها والتصرف فيها، فالإعجاز ليس في الألفاظ لسبب بسيط هـو أن الألفـاظ موجـودة من قبل نزول القرآن كما نبه على ذلك غير واحد من القدماء[4]. ولذلك اتجهـت الأنظار إلى طريقة استعمال القرآن لهذه الألفاظ وتوظيفه لها لكي تؤدي المعنى أحسن أداء فكـان "الـنظم" إذاً هـو السرّ الذي رأى القدماء الإعجاز متعلقاً به، وقد مر من قبل أن مفهوم النظم مفهـوم كـان متداولاً عند الجاحظ، فقد ذكر أنه ألف كتاباً "في الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه وبديـع تركيـبه"[5]، ورأى أن فـي هـذا النظم يكمن الفرق بين القرآن وبين سائر الكلام وصنوف التألـيف، يقول: "فليس يعرف فروق النظم واختلاف البحث والنثر إلا من عرف القصيد من الرجز والمخمس من الأسجاع، والمزدوج من المنثور، والخطب من الرسائل... فإذا عرف صنوف التأليف عـرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام"[6]. وهو يرى أن نظم القرآن هو "من أعظم البرهان، وتأليفه من أكبر الحجج"[7]. وهذا الذي قاله الجاحظ وجد له صدىً عند كثير من اللاحقين كالخطابي[8]، وأبي هلال العسكري[9]. وكنا رأينا آنفاً أن الباقلاني قرر أن الوجوه التي يعلم منها إعجاز القرآن هي مما

---

(1) إعجاز القرآن، ص162 وانظر ص168.

(2) انظر: إعجاز القرآن، ص162، وانظر ص 417.

(3) دلائل الإعجاز، ص391.

(4) انظر: الرازي، فخر الدين: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص46 وابن الأثير: المثل السائر 145/1.

(5) الحيوان 9/1

(6) مقالة العثمانية، ضمن رسائل الجاحظ 31/4.

(7) البيان والتبيين 383/1.

(8) انظر: بيان إعجاز القرآن، ص27.

(9) انظر: الصناعتين، ص261.

لا يقـدر البشـر علـى التصنع له والتوصل إليه بحال، ومن ثم فقد رأى أن أحد تلك الوجوه هو أن القـرآن "بديـع الـنظم، عجيب التأليف متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه"[1]، ثم شرع بعدئذ في تفصيل وجوه الإعجاز في النظم فرأى: "أن نظم القرآن على تصرف وجوهه وتباين مذاهبه، خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يخـتص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد"[2]، فهو لا يشبه الشعر ولا السجع. كذلك رأى أن مـن وجـوه الإعجـاز في النظم "أنه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة والتصـرف والبديع... على هذا الطول وهذا القدر"[3]، ومنها أيضاً "أن عجيب نظمه وبديع تأليفه لا يـتفاوت ولا يتبايـن، على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها من ذكر قصص ومواعظ واحـتجاج وحكـم وأحكام، وإعذار ووعد ووعيد... وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها. ونجد كـلام البليغ الكامل، والشاعر المفلق، والخطيب المصقع يختلف على حسب اختلاف هذه الأمور"[4]. ومـن وجـوه الإعجاز في نظم القرآن براعته في الفصل والوصل فالقرآن "على اختلاف فنونه وما يتصـرف فـيه مـن الوجـوه الكثـيرة والطـرق المخـتلفة يجعل المختلف كالمؤتلف، والمتباين كالمتناسـب"[5]. ومن وجوه الإعجاز في النظم براعة القرآن في موافقة ألفاظه لمعانيه رغم أن هذه المعاني جديدة غير مسبوقة[6]. وهكذا يتأكد للباقلاني بما لاشك فيه أن النظم في القرآن "ليس له مثال يحـتذى عليه ولا إمام يقتدى به، ولا يصح وقوع مثله اتفاقاً، كما يتفق للشاعر البيت النادر والكلمة الشاردة، والمعنى الفذ الغريب، والشيء القليل العجيب"[7].

وتـتردد عند الباقلاني كثيراً فكرة خروج نظم القرآن عن نظم كلام العرب بحيث تسم معظم ما كتـبه فـي الإعجاز[8]، وهي فكرة تعني عنده مفارقة القرآن لسائر الكلام مفارقة تتضمن الاختلاف والـتفوق والامتـياز، بل هو يكاد يجعل الاختلاف مطلقاً، وذلك مالا نحسب أن الباقلاني كان قادراً على التدليل عليه أو الوقوف على أسسه.

وكـيف يتسـنى له ذلك وهو القائل: "فأما نهج القرآن ونظمه، وتأليفه ورصفه، فإن العقول تتيه في جهته، وتحار في بحره، وتضل دون وصفه"[9]. ولمّا كان الإعجاز النظميّ أمراً تضل العقول في

---

(1) إعجاز القرآن، ص51.
(2) إعجاز القرآن، ص51-52.
(3) إعجاز القرآن، ص53.
(4) إعجاز القرآن، ص54.
(5) إعجاز القرآن، ص56-57.
(6) إعجاز القرآن، ص63.
(7) إعجاز القرآن، ص169.
(8) انظـر كـتابه: الإنصـاف، ص62 وكـتابه الآخر: التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ص120.
(9) إعجاز القرآن، ص169.

وصفه فمعنى هذا أن معرفة هذا الإعجاز أمر حدسيّ تذوقيّ ليس مما يستدل عليه بكذا وكذا من الأسباب والوجوه. وإذاً فهل كانت وجوه الإعجاز في النظم التي سردناها آنفاً من كلام الباقلاني نفسه اجتهاداً في غير محله وجهداً ضائعاً لا يرقى إلى مستوى كشف الإعجاز..؟... إن الاحتكام إلى كلام الباقلاني آنف الذكر لابد أن يجعلها من هذا الباب، ولعل ذلك يتأكد إذا ما أعدنا النظر فيها وإذ ذاك نجدها وجوهاً تتصف بالعمومية التي يعتمد استنتاجها على التذوق والنظرة الكلية والانطباع. فأما النظرة التحليلية التي تبرهن على كيفية تلك الوجوه وخفيّ أسرارها للوصول من ثمة إلى وصفها وصفاً يقال معه: ههنا وجه الإعجاز، فتلك نظرة لا نحسب أن أحداً قد نظرها؛ ولعل الباقلاني بإشاراته إلى حيرة العقول وعجزها عن وصفه كفى الآخرين وكفى نفسه أيضاً مؤونة الوصف. لكن من يتابع كلامه يفاجأ بخيبة التوقع؛ إذ نراه بعد إشارته تلك يقول: "ونحن نذكر لك في تفصيل هذا ما تستدل به على الغرض، وتستولي به على الأمد، وتصل به إلى المقصد، وتتصور إعجازه كما تتصور الشمس[!]، وتتيقن تناهي بلاغته كما تتيقن الفجر"[1]. فأي تناقض بين القولين بعد هذا..؟!.. إنه تناقض لا يزول إلا إذا تأكد لنا أن الباقلاني يستثني نفسه من تلك العقول التي تتيه في جهته وتحار في بحره وتضل دون وصفه..!.. ولكنا لا نحسب أن الباقلاني يقع في مثل هذا الظن، وإذاً يبقى التناقض قائماً.

ومهما يكن من أمر فإننا إذا مضينا معه فيما أخذ به نفسه من تبيين الإعجاز ألفيناه يقف عند جملة من النصوص القرآنية المختارة[2]، فيلاحظ بعض ما فيها من جمال النظم والمناسبة، غير أنه في كثير من تلك الملاحظات كانت تغلب عليه الانطباعية فيكتفي بإبداء الإعجاب، وكذا كان يدعو القارئ لكي يتأمل بنفسه تلك النصوص علّه أن يكتشف فيها براعة النظم.

وعلى الرغم مما بذله الباقلاني من جهد جهيد كي يؤكد فكرة الإعجاز التي في النظم فإنه لم يستطع فيما نحسب أن ينجز ما وعد من تصوير الإعجاز على نحو واضح كوضوح الشمس، بل إنه يختم بما يشبه أن يكون إقراراً بأن إدراك الإعجاز وفهمه وكشف أسراره أمر بعيد المنال، إذ يورد لأبي عمرو بن العلاء قوله إن: "العلماء بالشعر أعز من الكبريت الأحمر" ويعقّب بعده قائلاً: "وإذا كان الكلام المتعارف المتداول بين الناس يشق تمييزه، ويصعب نقده، وينظرون إلى كثير من قبيحه بعين الحسن، وكثير من حسنه بعين القبح، ثم يختلفون في الأحسن منه اختلافاً كثيراً، وتتباين آراؤهم في تفضيل ما يفضل منه، فكيف لا يتحيرون فيما لا يحيط به علمهم، ولا يتأتّى في مقدورهم، ولا يمثل بخواطرهم"[3]. وهو يختم كلامه بالتنبيه على أن الإحساس بالإعجاز أمر لا يتأتى إلا بهداية من العزيز الحميد[4].

---

(1) *إعجاز القرآن، ص279.*

(2) *انظر إعجاز القرآن، ص281-305.*

(3) *إعجاز القرآن، ص310 وانظر ص453- 454.*

(4) *إعجاز القرآن، ص311.*

فإذا مضينا مع تاريخ فكرة النظم ألفيناها تبلغ غاية نضجها -أو تكاد- عند الإمام عبد القاهر حين جعلها محور دراساته عن فن القول فخصص لها كتابه "دلائل الإعجاز" هذا الذي يعد بحق الأساس لما سمي فيما بعد "علم المعاني". وقد توقفنا من قبل عند موجز عن مفهومه للنظم وعرضنا لطرف من تطبيقاته التي وضح بها المفهوم. ولكن ما لم نقله بعد هو أن عبد القاهر -وقد انطلق في كتابه باحثاً عن دلائل الإعجاز في القرآن- لم يكن يقتصر في تطبيقاته على شواهد القرآن، بل إن الحقيقة أنه قد استشهد بالشعر أكثر من القرآن مع أن المتوقع هو النقيض. وهذا ما عده نفر من الباحثين مفارقة وقع فيها عبد القاهر، حتى قال مصطفى ناصف إن عبد القاهر: "لم يحاول البتة أن يبين مدى تفوق العبارة القرآنية على غيرها من العبارات. ولو سألت أين دلائل الإعجاز في كتاب عبد القاهر لما كنت مسرفاً. إن جهد عبد القاهر في تبين ملامح العبارة القرآنية لا يكاد يذكر بخير. ذلك أن الكتاب أقرب في مجمله إلى حديث ما في اللغة"[1]. ويبدو أن حمادي صمود قد تأثر ملاحظة مصطفى ناصف؛ إذ نراه هو الآخر يستغرب أن "يتناول كتابٌ دلائل الإعجاز بعدة آيات من القرآن [فحسب]، فكان جلّ استشهاداته من الشعر في كتاب يريد أن يستدل فيه على إعجاز القرآن"[2]. وحقاً إن عبد القاهر استشهد بالشعر أكثر من القرآن، وفي هذا نوع من المفارقة، بيد أن استشهاده بالقرآن لم يكن كما يقول صمّود بعدة آيات، وإنما هي تقارب مائتي آية أي ما يعادل نصف عدد الأبيات الشعرية، وهي نسبة لا يُعبَّر عنها بعدة آيات.

ومن جهة أخرى فإن ما لاحظه ناصف من أن عبد القاهر لم يبين مدى تفوق العبارة القرآنية على غيرها من العبارات ملاحظة تستدعي التأمل. والناظر في كتاب عبد القاهر يجد أنه قد نسي هذه المهمة فيما يبدو مكتفياً بقول مجمل قاله في بدايات كتابه حين تساءل بلسان غيره عن أي الأشياء في القرآن أعجزت العرب فلم يستطيعوا معارضتها؟ "أعن معانٍ من دقة معانيه وحسنها وصحتها في العقول؟ أم عن ألفاظ مثل ألفاظه؟ فإن قلتم: "عن الألفاظ"، فماذا أعجزهم من اللفظ. أم ما بهرهم منه؟" وهنا يقول عبد القاهر في الإجابة: "أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها، ومجاري ألفاظها ومواقعها... وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة وعَشْراً عشْراً، وآية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، ولفظة ينكر شانها، و يُرَى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه، أو أحرى أو أخلق، بل وجدوا اتساقاً بهر العقول، وأعجز الجمهور، ونظاماً والتئاماً، وإتقاناً وإحكاماً، لم يدع في نفس بليغ منهم ولو حكّ بيافوخه السماء موضعَ طمع"[3]. ويلوح أن عبد القاهر قد اكتفى بهذا القول المجمل في الإشارة إلى مزايا الإعجاز القرآنيّ، فهو مطمئن إلى إحكام نظم القرآن إحكاماً دونه كل إحكام، ومن ثمة فقد شرع بعد ذلك وعلى مدار كتابه كله يبيّن أسس هذا النظم ومزاياه وآلياته وأسراره ودقائقه لا

---

[1] *نظرية المعنى في النقد العربي، ص30.*

[2] *قراءة جديدة لتراثنا النقدي، لمجموعة باحثين، ص473.*

[3] *دلائل الإعجاز، ص39.*

في القرآن فحسب بل في الكلام البليغ عامة قرآناً كان أو شعراً أو نثراً. ويلوح أن تعدد المستويات في شواهد عبد القاهر سببُه أن الشيخ كان يريد أن يرسِّخ أهمية مفهوم النظم في واعية المتلقي حتى إذا ترسخ حقاً أمكنه أن يكتشف بنفسه تفوق نظم القرآن على كل ما سواه، فكأن عبد القاهر يعطي المفاتيح التي من خلالها يتسنى لغيره أن يُوغِل في اكتشاف الأسرار.

على أننا إذا عُدنا إلى نص عبد القاهر عثرنا فيه على إشارة مقتضبة إلى شيء لم يؤكده فيما بعدُ كثيراً، وتلك هي إشارته إلى براعة القرآن في اختيار الألفاظ بحيث أنه ليس فيه كما قال: "كلمة ينبو بها مكانها، ولفظة ينكر شانها، أو يرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه أو أحرى أو أخلق"؛ فمثل هذا النص يمكن أن يقابل في النقد الحديث ما سمّي بمحور الاختيار أو الاستبدال، وهو محور يتقاطع مع محور التركيب أو التوزيع فينتج من ذلك ما يسمّى الأسلوب. ولكنّ الناظر في ما كتبه عبد القاهر يجد فيه عناية بالمحور الثاني ولا يلحظ اهتماماً يذكر بالمحور الأول.

الامتياز في الوظيفة والتلقي

لا يملك المرء إزاء هذين المحورين محور الوظيفة ومحور التلقي إلا أن يستعين بادئ ذي بدء بما ورد في القرآن الكريم نفسه مما يتصل بهما، وغني عن القول أن الوظيفة الكبرى لهذا القرآن كما أوضحها القرآن هي أنه جاء هداية للناس[1]، فهو كتاب هداية وكتاب تشريع ودستور حياة؛ ومصدر ذلك كله إلهيّ، وهذا ما خاطب الله به نبيه فقال: ﴿وإنك لتُلَقّى القرآن من لَدُنْ حكيم عَلِيم﴾ [النمل 6] وهو خطاب، إذا كان في أساسه خاصاً لنبيه فإنه يتحول من ثم ليشمل كل من يسمع هذا الخطاب أو يقرؤه.

والقرآن الكريم يقرر أنه خطاب إبلاغي: ﴿هذا بلاغٌ للناس﴾ [سورة إبراهيم 52]، ولكن الإبلاغية فيه لم تعدم كثيراً من أسباب الجمال، لا بل إن القرآن حقق معادلة صعبة حين ظل في الآن نفسه وفيّاً للإبلاغية ووفيّاً بالبلاغة، وكل ذلك يؤديه القرآن في أوجز ما يمكن من عبارة، وهي ميزة من أهم ميزات الخطاب القرآنيّ، فقد رأى محمد عبد الله دراز أن من أسباب الإعجاز في القرآن "القصد في اللفظ، والوفاء بحق المعنى"[2]، وهما أمران يصعب في غير القرآن اجتماعهما. كذلك عدّ دراز من تلك الأسباب "خطابَ العامة وخطاب الخاصة"[3] وهما أيضاً غايتان متباعدتان عند الناس. ومن الأسباب أيضاً –وهذا ما يهمنا في هذا السياق– "إقناع العقل وإمتاع العاطفة" وهما غايتان يتجهان إلى قوتين في النفس الإنسانية: قوة التفكير، وقوة الوجدان، فالقوى الأولى "تنقّب عن

---

[1] يقرر ذلك قوله تعالى: ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان﴾ المائدة 101. وقوله تعالى: ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين﴾ الإسراء 9 وقوله تعالى: ﴿وإنه لهدى ورحمة للمؤمنين﴾ النمل 77. وقوله تعالى: ﴿ولقد جئناكم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾ الأعراف 52.

[2] النبأ العظيم، ص 109.

[3] النبأ العظيم، ص 113.

الحق لمعرفته، وعن الخير للعمل به، وأما الأخر فتسجل إحساسها بما في الأشياء من لذة وألم"[1]. والقرآن باعتباره البيان التام قد وفى هاتين الحاجتين في النفس، وآتاها حظها منهما[2].

والحق أن القوة التأثيرية للقرآن أمر ربما لم يحتج إلى اكتشاف، غير أن الخطابيّ قديماً صرح بأن هذه القوة التأثيرية للقرآن وصنيعه بالقلوب وتأثيره في النفوس هو وجه في الإعجاز "ذهب عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم[3]. وهذه خاصية للقرآن دون سائر الكلام، يقول الخطابي تتمة لما مضى "فإنك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً ولا منثوراً، إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس وتنشرح له الصدور، حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة قد عراها الوجيب والقلق، وتغشاها الخوف والفرق، تقشعر منه الجلود، وتنزعج له القلوب، يحول بين النفس وبين مضمراتها وعقائدها الراسخة فيها، فكم من عدو للرسول صلى الله عليه وسلم من رجال العرب وفتاكها أقبلوا يريدون اغتياله وقتله سمعوا آيات من القرآن، فلم يلبثوا حين وقعت في مسامعهم أن يتحولوا عن رأيهم الأول، وأن يركنوا إلى مسالمته، ويدخلوا في دينه، وصارت عداوتهم موالاة، وكفرهم إيماناً"[4]. ومن الأمثلة التي ساقها الخطابي على ذلك قصة إسلام عمر بعد أن سمع أخته تقرأ سورة طه، وتأثر عتبة بن ربيعة، وما كان من تأثر الأنصار الذين حضروا إلى مكة وسمعوا من الرسول القرآن، وعادوا إلى المدينة ليظهروا الدين بها[5].

ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن تهمة السحر التي ألقاها الوليد بن المغيرة تدل فيما تدل على أن الذين نزل القرآن فيهم أحسوا بمدى قدرة هذا القرآن على التأثير حتى على من صمُّوا آذانهم وأقفلوا قلوبهم، ولكن الوليد بن المغيرة لم يستطع مع ذلك إلا أن يعترف بجمال القرآن وكان من ذلك وصفه المشهور: "والله إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أسفله لمعرق، وإن أعلاه لمثمر، وما يقول هذا بشر"[6].

على أن تأثير القرآن لم يقتصر على عالم البشر، بل شمل عالم الجن أيضاً، فهؤلاء -كما يقول الخطابي[7] مستشهداً بالقرآن -لم يتمالكوا أن قالوا: "إنا سمعنا قرآناً عجباً يهدي إلى الرشد فآمنا به" [الجن 201]، بل إن الله تعالى يقرر أن هذا القرآن له تأثير على الجمادات والحجارة: "لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله" [الحشر 21]. ويعلق ابن الوزير اليمني (ت

---

[1] النبأ العظيم، ص113-114.

[2] النبأ العظيم، ص 114.

[3] بيان إعجاز القرآن ص 70.

[4] المصدر السابق، ص 70.

[5] انظر: المصدر نفسه، ص 70-71.

[6] الجرجاني، عبد القاهر: الرسالة الشافية، ص 585.

[7] بيان إعجاز القرآن، ص 71.

840هـ) على هذه الآية وعلى قوله تعالى: ﴿ولو أن قرآناً سيّرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى﴾ [الرعد 31] بقوله: "فما كان لعظيم قدره ونفعه وبركته ونوره وهدايته وسره وخاصيته، التي لا يحيط بمعرفتها على التفصيل والتحقيق إلا الله عز وجل بحيث يؤثر في الجبال الراسيات، والصخور القاسيات، فكيف لا يؤثر في قلب المتدبر له، المتعلم منه، المعول في جميع المهمات عليه... وأي كتاب يوجد في العالم موصوف بمثل هذا الوصف، والواصف له الرب الجليل علام الغيوب الذي يستحيل عليه الخطأ..."[1].

وقد ذكر بلاشير مدى ما للقرآن من قدرة على إحداث "انفعال جماليّ يؤثّر حتى على الأعداء أنفسهم.. [بل] إن له تأثيراً حتى على السامع الذي لا ينطق بالضاد"[2]. وهذا يقرر بداهة أن القرآن ظاهرة فريدة. فإذا أضفنا إلى ذلك أن لهذه الظاهرة الفريدة ميزة أخرى وهي أن أدبيتها وتأثيرها لا يبوخان مع كثرة الترداد -كما هو شأن غيرها من الظواهر اللغوية- أدركنا حينئذٍ بعض ما لهذه الظاهرة من فرادة وامتياز.

■ المصادر والمراجع

- الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، تح: محمد أبو الفضل ابراهيم، ط المكتبة العصرية صيدا- بيروت 1987.
- الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، المكتبة الثقافية بيروت 1973.
- أثر الدخيل على العربية الفصحى في عصر الاحتجاج، مسعود بوبو، ط وزارة الثقافة دمشق 1983.
- أثر القرآن الكريم في تطور النقد العربي، محمد زغلول سلام، ط دار المعارف بمصر 1968.
- إحصاء العلوم، أبو نصر الفارابي، تح: عثمان أمين، ط3 مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة 1968.
- الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، محمود حمدي زقزوق، ط1 مؤسسة الرسالة بيروت 1985.
- أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، ط1 مطبعة المدني، القاهرة 1991.
- إعجاز القرآن، أبو بكر الباقلاني، تح: السيد أحمد صقر، ط دار المعارف بمصر (د. ت).
- الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، ط مؤسسة جمال بيروت (د.ت).
- الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، تقديم: عادل العوا، ط1 دار الأمانة بيروت 1969.
- الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، تح: أحمد أمين وأحمد الزين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1939 - 1942.
- الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، ابن السيّد البطليوسي، تح: محمد رضوان الداية، ط3 دار الفكر دمشق 1987.

[1] ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ص 9.
[2] القرآن؛ نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ص 101.

- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر الباقلاني، تح: محمد زاهد الكوثري، ط3 دار الهجرة بيروت دمشق 1980.
- البديع في نقد الشعر، أسامة بن منقذ، تح: أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة 1960.
- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تح: يوسف المرعشلي ورفيقيه، ط2 دار المعرفة بيروت 1994.
- البرهان في وجوه البيان، ابن وهب الكاتب، تح: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، ط/ مطبعة العاني بغداد 1967.
- البلاغة، أبو العباس المبرد، تح: رمضان عبد التواب، ط/ مكتبة دار العروبة القاهرة 1965.
- البيان والتبيين، أبو عثمان الجاحظ، تح: محمد عبد السلام هارون، ط/ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1948- 1949.
- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي، تح: مجموعة، مطبعة حكومة الكويت.
- تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، تر: مجموعة بإشراف محمود فهمي حجازي، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993.
- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تح: السيد أحمد صقر، ط/ دار إحياء الكتب العربية القاهرة 1954.
- ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ابن الوزير محمد بن المرتضى اليمني، ط دار الكتب العلمية بيروت 1984.
- تفسير القرآن الكريم، ابن كثير، ط مكتبة الدعوة الإسلامية القاهرة (د. ت).
- التفسير المنير، وهبة الزحيلي، ط/ دار الفكر دمشق بيروت 1991.
- التفسير الكبير، الفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي بيروت (د. ت).
- التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، أبو بكر الباقلاني، ضبطه: محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1947.
- الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، تح: مصطفى جواد وجميل سعيد، مطبوعات المجمع العلمي العراقي بغداد 1956.
- جزء أحاديث الشعر، الحافظ عبد الغني بن عبد الواحد بن علي المقدسي تح: إحسان عبد المنان الجبالي، المكتبة الإسلامية عمان 1989.
- الحيوان، الجاحظ، تح: محمد عبد السلام هارون، ط/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر 1938.
- الخصائص، ابن جني، تح: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر بيروت (د.ت)
- دستور الأخلاق في القرآن، محمد عبد الله دراز، تر: عبد الصبور شاهين، ط/ مؤسسة الرسالة بيروت 1973.
- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، ط2 مكتبة الخانجي القاهرة 1989.
- الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، أبو حاتم الرازي، تح: حسين بن فيض الله الهمذاني، مطبعة الرسالة القاهرة 1957.
- الرسالة الشافية في وجوه الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، طبعت في نهاية: دلائل الإعجاز، بقراءة محمود محمد شاكر، ط2 مكتبة الخانجي القاهرة 1989.
- سر صناعة الإعراب، ابن جني، تح: حسن هنداوي، ط2 دار القلم دمشق 1993.
- سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، تح: عبد المتعال الصعيدي، ط مكتبة صبيح القاهرة 1953.
- سنن أبي داود، أبو داود، ضبط وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي بيروت (د. ت).
- شرح ديوان الحماسة، المرزوقي، تح: أحمد أمين

وعبد السلام هارون، ط لجنة التأليف والترجمة والنشر والقاهرة 1951.

- شرح الشريف الجرجاني على كتاب عضد الدولة الإيجي، الشريف الجرجاني المواقف، مطبعة السعادة بمصر 1325هـ.

- الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تح: أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر 1966.

- الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، تح: مصطفى الشويمي، مؤسسة بدران بيروت 1963.

- صحيح مسلم بشرح النووي، تح: عبد المعطي أمين قلعجي، ط/ دار الغد العربي القاهرة 1988.

- الصناعتين: الكتابة والشعر، أبو هلال العسكري، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط/ دار إحياء الكتب العربية القاهرة 1952.

- ضحى الإسلام، أحمد أمين، ط9 مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1978.

- طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي، قرأه وشرحه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني القاهرة (د. ت).

- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة العلوي، مطبعة المقتطف، القاهرة 1914.

- الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي، تر: عبد الصبور شاهين، ط/ مكتبة دار العروبة القاهرة 1958.

- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، بهاء الدين السبكي، طبع مع مختصر السعد التفتازاني، على تلخيص المفتاح، المطبعة الأميرية ببولاق 1317هـ.

- العقد الفريد، ابن عبد ربه، تح: أحمد أمين ورفيقيه، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1946.

- العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابن رشيق القيرواني، تح محمد قرقزان، ط/ دار المعرفة بيروت 1988.

- الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، ط2 دار الآفاق الجديدة بيروت 1980.

- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، تح: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت 1985.

- الفصول والغايات، أبو العلاء المعري، ضبطه: محمد حسن زناتي، ط/ مطبعة حجازي القاهرة 1938.

- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، أبو القاسم البلخي، تح: فؤاد سيد، الدار التونسية (د. ت).

- الفوز الكبير في أصول التفسير، الدهلوي تعريب: سليمان الندوي، ط دار الصحوة القاهرة 1986.

- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، أبو القاسم البلخي، تح: فؤاد سيد، الدار التونسية (د. ت).

- الفوز الكبير في أصول التفسير، الدهلوي، تعريب: سليمان الندوي، ط دار الصحوة القاهرة 1986.

- في الأدب الجاهلي، طه حسين، ط4 دار المعارف بمصر 1947.

- قانون البلاغة في نقد النثر والشعر، أبو طاهر البغدادي، تح: محسن غياض عجيل، ط2 مؤسسة الرسالة بيروت 1989.

- القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ريجيس بلاشير، نقله إلى العربية: رضا سعادة، ط/ دار الكتاب اللبناني بيروت 1974.

- القرآن والممارسات النقدية المعاصرة، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم الصالح، مجلة أبواب، دار الساقي، بيروت 19 شتاء 1999.

- قواعد تشكل النغم في موسيقا القرآن، نعيم اليافي، مجلة التراث العربي، ع 15- 16 نيسان- تموز 1984.

- الكامل، أبو العباس المبرد، تح: محمد أحمد الدالي، ط2 مؤسسة الرسالة بيروت 1993.

- الكامل في التاريخ، عز الدين ابن الأثير، تح: عمر عبد السلام تدمري، ط/ دار الكتاب العربي بيروت 1997.

- الكتاب، سيبويه، تح: محمد عبد السلام هارون، دار القلم القاهرة 1966.
- كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، أبو الحسين ابن الخياط، تح: نيبرج، دار الكتب المصرية 1925.
- كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، تح: لطفي عبد البديع، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب 1972.
- الكشاف عن غوامض حقائق التنزيل، جار الله الزمخشري، ط2 مطبعة الاستقامة، القاهرة 1953.
- اللغة بين البلاغة والأسلوبية، مصطفى ناصف، ط النادي الأدبي الثقافي بجدة 1989.
- اللغة والإبداع؛ مبادئ علم الأسلوب العربي، شكري محمد عياد، ط إنترناشيونال برس القاهرة 1988.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين ابن الأثير، تح: أحمد الحوفي وبدوي طبانه، مكتبة نهضة مصر القاهرة 1959- 1962.
- مجاز القرآن، أبو عبيدة، تح: محمد فؤاد سزكين، ط2 مكتبة الخانجي دار الفكر القاهرة 1970.
- مجالس ثعلب، أبو العباس ثعلب، تح: عبد السلام هارون، ط2 دار المعارف بمصر (د. ت).
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، تح: الرحالي الفاروق ورفاقه، ط1 مؤسسة العلوم الدوحة 1977.
- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، مطبعة الإمام بمصر (د.ت).
- المخصص، ابن سيده، المطبعة الأميرية ببولاق القاهرة 1317هـ.
- مدخل إلى القرآن الكريم؛ عرض تاريخي وتحليل مقارن، ط1 دار القرآن الكريم، ودار القلم الكويت 1971.
- المرايا المحدبة؛ من البنيوية إلى التفكيك، عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة الكويت 1998.
- معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ط أحمد فريد الرفاعي، دار المأمون بمصر (د.ت).
- المعقول واللا معقول في تراثنا الفكري، زكي نجيب محمود، ط دار الشروق القاهرة (د.ت).
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، عبد الجبار القاضي، الجزء 16، تح: أمين الخولي، ط وزارة الثقافة والإرشاد القومي القاهرة 1960.
- مفتاح العلوم، أبو يعقوب السكاكي ط2 مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة 1990.
- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تح: صفوان عدنان داووي، ط2 دار القلم بدمشق- الدار الشامية بيروت 1997.
- المقابسات، أبو حيان التوحيدي، تح: محمد توفيق حسين، ط دار الآداب بيروت 1989.
- مقاصد الطالبين سعد الدين التفتازاني، ط الأستانة.
- مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط1 مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1950.
- مقالة العثمانية، الجاحظ، ضمن رسائل الجاحظ، تح: محمد عبد السلام هارون، ط مكتبة الخانجي بمصر 1979.
- المقدمة، ابن خلدون، ط دار الشعب القاهرة (د.ت).
- الملل والنحل، الشهرستاني، تح: محمد سيد كيلاني، ط دار المعرفة بيروت (د.ت).
- الممتع في صنعة الشعر، عبد الكريم النهشلي، تح: محمد زغلول سلام، ط منشأة المعارف بالاسكندرية (د. ت).
- من حديث الشعر والنثر، طه حسين، دار المعارف بمصر 1965.
- المنصف في نقد الشعر، ابن وكيع التنيسي، تح: محمد رضوان الداية، ط1 دار قتيبة دمشق 1982.
- مواد البيان، علي ابن خلق، تح: حسين عبد اللطيف، منشورات جامعة الفاتح طرابلس الغرب

1982.

- الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، أبو القاسم الآمدي، تح: السيد أحمد صقر، ط2 دار المعارف بمصر 1972.
- موسيقا الشعر، إبراهيم أنيس، ط3 مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة 1965.
- الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، المرزباني، تح: علي محمد البجاوي، ط دار نهضة مصر 1965.
- النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، محمد عبد الله دراز، دار القلم الكويت 1984.
- نضرة الإغريض في نصرة القريض، المظفر العلوي، تح: نهى عارف الحسن، ط مجمع اللغة العربية بدمشق 1976.
- نظرية المعنى في النقد العربي، مصطفى ناصف، ط دار الأندلس بيروت (د.ت).
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين البقاعي، ط2 دار الكتاب الإسلامي القاهرة 1992.
- نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تح: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد 1963.
- النكت في إعجاز القرآن، أبو الحسن الرماني، ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، ط3 دار المعارف بمصر 1976.
- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي، تح: إبراهيم السامرائي ورفيقه، ط دار الفكر عمان 1985.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير الجزري، تح: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، ط دار إحياء الكتب العربية القاهرة 1961.
- الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي الجرجاني، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي، ط مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر (د.ت).

□□□

فطريّة المفردة القرآنية

عدنان الرفاعي(*)

فطـريّة المفردة القرآنية تعبيرٌ نعني به مرجعيّةَ هذه المفردة اللغويّة إلى الله تعالى، وابتعادَها عـن اصطلاح البشر في إحداثها كاسمٍ للشيءِ الذي تُسمّيه.. فالمفردة اللغويّة الفطريّة هي تسمية الله تعالى للمُسَمّى..

بيـنما المفـردة اللغويّة الوضعيّة، هي الكلمة التي اصطلحت عليها أمةٌ من الأمم، كاسمٍ للشيء الذي يعتقد أفرادُ هذه الأمّة، أنّها تُسمّيه التسميةَ الأقرب إلى وصفه الوصفَ الحق..

إنّ تسـميتَنا الوضـعيّة لشيءٍ ما، تتعلّق بمعرفتنا لحقيقة هذا الشيء، وبقدرتنا على صياغة ما علمـناه في قالبٍ لغويٍّ.. وبالتالي فتسميتُنا الوضعيّة هذه تكون قريبةً من التسمية الحقّ لهذا الشيء، بمقـدار اقتراب علمنا بحقيقة هذا الشيء من العلم المطلق، وبمقدار اقتراب قدرتنا على الصياغة من القـدرة المطلقــة.. أي إنّ تسميتَنا لهذا الشيء ناقصةٌ، بمقدار ابتعاد علمِنا وقدرتِنا في الصياغة عن المطلق..

ولكن حينما يكون العالمُ علماً مطلقاً بحقيقة هذا الشيء، فبالتأكيد ستكون التسميةُ مطلقةً، وتصف الشيءَ الذي تُسمّيه وصفاً مُطلقاً، وترتبط المادّة بصورتها..

لقد أشار القرآن الكريم إلى أنّ مفرداته اللغويّة فطريّة موحاة من الله تعالى، وليست وضعيّة من اختيار البشر، وأنّها قديمةٌ قبل ابتداء التاريخ الإنساني، وأنّها هي ذاتها الأسماء التي علّمها الله تعالى لآدم علـيه السلام قبل حلول نفسه في جسده، قبل هبوطه إلى الأرض.. وذلك عبر تقاطع الصورتين القرآنيّتين التاليتين:

﴿وعلّم آدمَ الأسماءَ كلَّها﴾ [البقرة: 2/ 31]

﴿ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكلِّ شيءٍ﴾ [النحل: 16/ 89]

(*) باحث من سورية.

فآدم عليه السلام علّمه الله تعالى الأسماءَ كلَّها، فلا يُوجَد شيءٌ في الكون إلاّ علمه اسمَه، والقرآن الكريم نزل تبياناً لكلِّ شيء، فلا يُوجد شيءٌ في الكون إلاّ وله في القرآن الكريم تبيانٌ، ومن الطبيعي أن تكون التسميةُ الحقّ (التسمية المطلقة) لهذا الشيء من جملة هذا التبيان..

وهكذا نرى أنّ القاسمَ المشترك بين هاتين الصورتين القرآنيّتين، هو المفردة القرآنيّة، كمفردة فطريّة موحاة من الله تعالى..

ولقائلٍ أن يقول.. هناك الكثير من الأشياء في هذا الكون لا نجد لها تسميةً في القرآن الكريم، فكيف تكون المفردات القرآنيّة تبياناً لأسماء جميع الأشياء في هذا الكون؟.. نقول.. التسميةُ الحقّ للشيء هي التسمية التي تصفه وصفاً مطلقاً متعلّقاً بعلم الله تعالى المطلق بحقيقة هذا الشيء، لا بتصوّراتنا المتناقضة حول حقيقته، وبالتالي فلربّما تصف المفردة القرآنيّة الواحدة ملايين الأشياء الموجودة في هذا الكون، لأنّ هذه الأشياء من منظار علم الله تعالى المطلق بينها من القاسم المشترك من الصفات ما تصفه هذه المفردة القرآنيّة وصفاً مطلقاً.. فأبجديّة الصفات (من منظار علم الله تعالى المطلق) للأشياء الموجودة في الكون تصفها وصفاً مطلقاً المفردات القرآنيّة..

.. وهكذا.. فقد نزل آدم عليه السلام بالمفردات القرآنيّة من السماء إلى الأرض، وحافظت على هذه المفردات أمّةٌ أميّةٌ حتى نزول القرآن الكريم مصوغاً من تلك المفردات، وبالتالي تمّ الحفاظ على هذه المفردات حتى قيام الساعة..

قد يبدو هذا الكلام ضرباً من الخيال.. وبالتالي فللبرهنة على صحة هذا القول، لا بُدّ من دليلٍ مجرّدٍ عن المسألة الإيمانيّة، ومجرّدٍ عن متاهات التاريخ، ومجرّدٍ عن أيّ اعتبارٍ بشريٍّ..

.. في كلِّ لغات العالم (حتى المفردات العربيّة غير القرآنيّة) تُعد الكلمة واحدةَ المعنى الأولى لوصف الشيء، فهي اللبنة الأولى التي لا تتجزّأ في بناء الجمل والنصوص، فقد قام البشر في صياغة هذه الكلمة دون أيّ اعتبارٍ لمعاني الحروف التي تُكوّن هذه الكلمة.. ولذلك نرى أنّ الشيءَ الواحد يُسمّى (كاسم ذات) بأسماء كثيرة داخل اللغة الواحدة..

بينما في اللغة الفطرية الموحاة من الله تعالى، فإنّ اللبنة الأولى للمعنى هي الحروف وليس الكلمات وبالتالي يكون معنى الكلمة عبارةً عن مجموع معاني حروفها، بالترتيب المحدد داخل هذه الكلمة..

وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك، من خلال ورود الحروف النورانيّة في بداية بعض سوره، كحروف مقطّعة أتى بعضها بآياتٍ مستقلّة.. فالدلالات التي تحملها هذه الحروف المقطّعة، هي معاني هذه الحروف، بشكلٍ مستقلٍّ عن ارتباط الحرف النوراني مع حروفٍ أخرى..

ولنبدأ برهاننا في إثبات فطريّة المفردة القرآنيّة، من البرهنة على أنّ الحرفَ داخل هذه المفردة هو اللبنة الأولى للمعنى الذي تحمله هذه المفردة.. وبالتالي علينا أن نبرهن على أنّ الحرفَ داخل المفردة القرآنيّة له خصوصيّته الخاصّة به من المعنى، وليس مجرّد واحدة لفظ صوتي كما هو الحال في المفردات الوضعيّة..

لو قمنا بإحصاء عدد مرّات ورود كلّ حرف من حروف القرآن الكريم، وقمنا بترتيب هذه الحروف حسب عدد مرّات ورودها، ترتيباً تنازليّاً، ابتداءً من الحرف الأكثر وروداً وهو الألف، وانتهاءً بالحرف الأقلّ وروداً وهو حرف الظاء، ولو اعتبرنا ترتيبَ ورودِ الحرف في القرآن الكريم –وفق هذا المعيار –هو ذاته القيمة العدديّة لهذا الحرف، لحصلنا على الجدول التالي:

ا، ى، ء، أ،= 1،، ل= 2،، ن= 3،، م= 4،، و، ؤ= 5،، ي، ئ= 6،، هـ، ة= 7،، ر= 8،، ب=9،، ك= 10،، ت= 11،، ع=12،، ف= 13،، ق= 14،، س= 15،، د= 16،، ذ= 17،، ح= 18،، ج=19،، خ=20،، ش= 21،، ص= 22،، ض= 23،، ز= 24،، ث= 25،، ط= 26،، غ= 27،، ظ= 28

إذا قمنا الآن بوضع القيمة العدديّة لكلّ حرف قرآني مكان هذا الحرف في الجملة القرآنيّة، وحسبنا المجموع الكلّي لهذه القيم العدديّة، نحصل على القيمة العدديّة لهذه الجملة.. فالقيمة العدديّة – على سبيل المثال –لكلمة (محمّد) هي: م+ ح+ م+ د= 4+ 18+ 4+ 16= 42، والقيمة العدديّة للجملة (رسول الله) هي: ر+ س+ و+ ل+ ا+ ل+ ل+هـ= 8+ 15+ 5+ 2+ 1+ 2+ 2+ 7= 42.. والقيمة العدديّة لكلمة (عيسى) هي: ع+ ي+ س+ ى= 12+ 6+ 15+ 1= 34، القيمة العدديّة لكلمة (الإنجيل) هي: ا+ ل+ إ+ ن+ ج+ ي+ل= 1+ 2+ 1+ 3+ 19+ 6+ 2= 34.. وهكذا..

وسندخل إلى برهاننا هذا من باب إعجازيٍّ بيّنه الله تعالى في كتابه الكريم بصريح العبارة.. وهو معجزة العدد (19)، لنرى كيف أننا أمام منظومة، إعجازيّة، أساسها الرقمي هو أنّ الحرف القرآني يُعدّ اللبنةَ الأولى في هذا البناء الرقمي، وأساسها في المعنى والدلالات هو أنّ بناء المعنى والدلالات يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبناء الرقمي.. وهذا ما كان ليكون إلاّ إذا كان الحرف القرآني واحدة معنى..

إنّ ما يُميّز معجزة العدد (19) عن غيرها من المعجزات، أنّ القرآن الكريم يبيّنها ابتداءً من أساسها الذي هو العدد (19)، وانتهاءً بالغاية منها، وذلك بنصٍ قرآنيٍّ صريح، لا يحمل أيّ تأويلٍ لإنكار هذا الجانب الإعجازي..

﴿عليها تسعة عشر (30) وما جعلنا أصحٰب النار إلا ملٰئكة وما جعلنا عدّتهم إلا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين أوتوا الكتٰب ويزداد الذين ءامنوا إيمٰناً ولا يرتاب الذين أوتوا الكتٰب والمؤمنون وليقول الذين في قلوبهم مرض والكٰفرون ماذا أراد الله بهذا مثلاً كذٰلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وما يعلم جنود ربّك إلا هو وما هي إلا ذكرى للبشر (31) كلا والقمر (32) واليل إذ أدبر (33) والصبح إذا أسفر (34) إنها لإحدى الكبر (35) نذيراً للبشر (36) لمن شاء منكم أن

يتقدم أو يتأخر﴾ [المدثر: 74/ 30 -37]

إنّ إنكـار الجانب الإعجازي العددي المتعلّق بالعدد (19) في هذا النصّ القرآني، هو تعام عن إدراك الحـدّ الأدنـى مـن دلالات هذا النص.. والمشكلة ليست في النصّ القرآني، فالنصّ صريح وواضـح وضـوح الشـمس، وليست في إدراكنا لدلالاته.. المشكلة في تقديس الموروث التفسيري، لدرجة معاداة تدبّر النصّ القرآني خارج إطار هذا الموروث التفسيري..

إنّ قولـه تعالى ﴿وما جعلنا عدّتهم﴾ يعني -حصراً- الجانب العددي، فالله تعالى لم يقل (وما جعلناهم إلاّ) حتّى يتمّ تجاهل الجانب الإعجازي العددي.. وهذا العدد-أساس هذه المعجزة -هو العدد (19) كما تبيّن الآية السابقة ﴿عليها تسعة عشر﴾..

وهكـذا نرى أنّ العبارة القرآنية ﴿وما جعلنا إلاّ﴾ تنقلنا من الحديث عن النار وخزنتها، إلى ما يـتعلّق بعـدد هـؤلاء الخـزنة من دلائل إعجازيّة، وما يترتّب على هذه الدلائل، وذلك في الصور القرآنيّة التالية مباشرة لهذه العبارة القرآنيّة..

(1)-قوله تعالى ﴿فتنة للذين كفروا﴾ يبيّن لنا أنّ هذه المعجزة العدديّة اختبارٌ للكافرين يضعهم فـي مفترق طرقٍ للاختبار بين الحقّ والباطل.. وهذا لا يكون إلاّ بمعجزة تنتمي إلى ساحة الشهادة، يشهدها هؤلاء الكفّار في حياتهم الدنيا، وضمن إطار معاييرهم، والتي منها المعيار العددي

(2)-قولـــه تعالى ﴿ليستيقن الذين أوتوا الكتب ويزداد الذين آمنوا إيمناً ولا يرتاب الذين أوتوا الكتب والمؤمنون وليقول الذين في قلوبهم مرض والكفرون ماذا أراد الله بهذا مثلاً﴾.. يبيّن لنا أنّ معجزة العدد (19) تعطي حيثيّات اليقين بصدق نزول القرآن الكريم من عند الله تعالى، وتمنع دخول الريـب والشـك إلـى قلب من يرى ببصيرته هذه المعجزة.. وما يؤكّد ذلك هو قوله ﴿وما هي إلاّ ذكرى للبشر﴾، فكـون معجـزة العدد (19)عدديّة مجرّدة، وتنتمي إلى ساحة الشهادة التي يدركها البشر على مختلف لغاتهم وأديانهم، يجعلها ذكرى لجميع البشر دون استثناء..

مـن المعلوم أنّ مفتاح معجزة العدد (19) في القرآن الكريم هو الآية الأولى فيه، وهي ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾، المكوّنـة مـن (19) حـرفاً.. ومعلـوم أنّ كلمة اسم ترد في القرآن الكريم (19×1) مـرّة، وأنّ لفـظ الجلالة وهو الله تعالى يرد في القرآن الكريم (19×142) مرّة، وأنّ كلمة الرحمن ترد (19×3) مرّة، وأنّ كلمة الرحيم ترد (19×142) مرّة، وأنّ كلمة الرحمن ترد (19×3) مـرّة، وأنّ كلمـة الرحـيم ترد (19×6) مرّة.. وحتّى لو قمنا بجمع مضاعفات العدد (19) بالنسبة لـورود كلمة هذه الآية [مفتاح معجزة العدد (19)] لحصلنا على ناتجٍ هو أيضاً من مضاعفات العدد

(19).. 19 (2+142+3+6)= 19×153

152= 19×8.. وهكذا نرى أنّ الآية الأولى في القرآن الكريم ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ هي مفتاح معجزة العدد (19)..

ولـو عدنا إلى النصّ القرآنيّ المصوِّر لمعجزة العدد (19) من أساسها إلى غايتها، وقمنا بجمع القيم العدديّة لحروف النصّ، لرأينا أنّنا أمام منظومة إعجازيّة عظيمة..

عليها تسعة عشر: 114= 19×6

وما جعلنا أصحب النار إلاّ ملئكة وما جعلنا عدّتهم إلاّ فتنةً للذين كفروا ليستيقن الذين أوتوا الكتب ويزداد الذين أمنوا إيمناً ولا يرتاب الذين أوتوا الكتب والمؤمنون وليقول الذين في قلوبهم مرض والكفرون ماذا أراد الله بهذا مثلاً كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وما يعلم جنود ربّك إلاّ هو وما هي ذكرى للبشر= 1526

كلاّ والقمر= 47

والليل إذ أدبر= 68

والصبح إذا أسفر= 113

إنها لإحدى الكبر= 80

نذيراً للبشر= 77

لمن شاء منكم أن يتقدّم أو يتأخر= 160

2185 =160+77+80+113+68+47+1526+114

إنّ النتيجة النهائية هي -كما نرى- العدد (2185).. وهذا العدد هو جداء العدد (19) في العدد (115).. فما هي علاقة هذين العددين ببعضهما، وبهذه المعجزة؟..

إنّ العدد (19) هو أساس هذه المعجزة، وهو -كما رأينا- مجموع حروف مفتاح هذه المعجزة، [الآية الأولى في كتاب الله تعالى ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾] . .

والعدد (115) هو مجموع القيم العدديّة لحروف هذه الآية الكريمة (مفتاح هذه المعجزة)..

بسم الله الرحمن الرحيم= 115

وهكذا نرى كيف أنّ مجموع القيم العدديّة للنصّ القرآنيّ المصوّر لمعجزة إحدى الكبر (معجزة العدد –19 –) يساوي تماماً جداء مجموع حروف مفتاح هذه المعجزة ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ في مجموع القيم العددية لحروف الآية الكريمة (مفتاح هذه المعجزة)..

ولــو نظــرنا إلى مجموع القيم العدديّة لحروف الآية الكريمة المصوّرة لأساس هذه المعجزة، لرأيناه من المضاعفات التامّة للعدد (19)، بل ويطابق تماماً مجموع سور القرآن الكريم..

(عليها تسعة عشر)= 114= 19×6

وهــذا الجانــب من معجزة العدد (19) ليس مجرّد معجزة عدديّة ترتبط ببعض الآيات المتتالية في القرآن الكريم.. إنّه معيار يحمله القرآن الكريم في كلّ عبارة من عباراته.. فمجموع القيم العدديّة للعــبارات القرآنــيّة المــتكاملة فــي مســألة واحدة، وإن كانت متباعدة، هو من المضاعفات التامّة للعدد (19)، من دون زيادة أو نقصان..

إذن نحــن أمــام معيارٍ نستطيع من خلاله الإبحارَ في دلالات العبارات القرآنية، ونستطيع من خلاله معرفة حدود اكتمال المسائل القرآنيّة..

لنــنظر إلى النصّ القرآني التالي، كيف أنّه مسألة كاملة، وبالتالي متعلقةً بمعجزة إحدى الكبر..

[﴿ألم ترَ إلى الذي حاجّ إبرهم في ربّه أن آتيه الله الملك إذ قال إبرهم ربّي الذي يحي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبرهم فإنّ الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبُهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين﴾ (258)= 1007

أو كالذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها قال أنّى يُحي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثمّ بعثه قال كم لبثتَ قال لبثتُ يوماً أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنّه وانظر إلى حمارك ولنجعلك آيةً للناس وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثمّ نكسوها لحماً فلما تبيّن له قال أعلم أن الله على كلِ شيءٍ قدير (259)= 1769

وإذ قال إبرهم ربّ أرني كيف تُحي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئنّ قلبي قال فخذ أربعةً من الطير فصُرهنّ إليك ثمّ اجعل على كلّ جبلٍ منهنّ جزءاً ثمّ ادعُهنّ يأتينّك سعياً واعلم أنّ الله عزيزٌ حكيم (260)= 1769

وبجمع القيم العددية للحروف المكوّنة لهذا النصّ المصوّرة لمسألة كاملة، نرى أنّ هذا المجموع

مرتــبطٌ بمعجزة إحدى الكُبَر (معجزة العدد 19) فتكامل المعنى والدلالات ينعكس تكاملاً في مجموع القيم العدديّة لتكوين مضاعفات تامّة للعدد (19) دون زيادة أو نقصان..

1007+1769+1062= 3838= 19×202

ولو نظرنا إلى هذا النصّ الكريم لرأينا في (ضمن إطار هذه المسألة الكاملة) مسألتين كاملتين.. المسألة الأولى: ترتبط بالجدال حول إحياء الموتى، وتصوّرها الآية الأولى.. وبالتالي تتعلّق بمعجزة إحدى الكُبَر:

﴿ألم ترَ إلى الذي حاجّ إبرهم في ربّه أن أتيه الله الملك إذ قال إبرهم ربّي الذي يحي ويميت قال أنا أحي وأميت قال إبرهم فإنّ الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبُهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين (258)﴾= 1007= 19×53

ولــو نظــرنا فــي هذه المسألة الكاملة لرأيناها مكوّنة من مسألتين كاملتين، وبالتالي كلّ منهما متعلّقة بمعجزة إحدى الكُبَر، الأولى منهما ترتبط بالجدال المباشر حول إحياء الموتى، والثانية ترتبط باستشــهاد إبراهيم عليه السلام بقدرة الله تعالى في إتيان الشمس من المشرق، وعجز من حاجّه، بأن يأتي بها من المغرب، كحجّة استعاض بها إبراهيم عليه السلام عن حجته الأولى..

﴿ألم ترَ إلى الذي حاجّ إبرهم في ربّه أن أتيه الله الملك إذ قال إبرهم ربّي الذي يحي ويميت قال أنا أحي وأميت﴾= 475= 19×25

قال إبرهم فإنّ الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبُهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين)= 532= 19×28

المسألة الثانية: ترتبط بالتساؤل حول كيفيّة حول كيفيّة إحياء الموتى وطلب معرفة هذه الكيفيّة، وإظهــار الله تعــالى لهــذه الكيفــيّة لمــن تساءل عنها، وتصوّرها الآيتان الثانية والثالثة من النصّ القرآني..

أو كــالذي مرّ على قريةٍ وهي خاويةٌ على عروشها قال أنّى يُحي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثمّ بعثه ﴿قال كم لبثتَ قال: لبثتُ يوماً أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك ولنجعلك آيةً للناس وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثمّ نكسوها لحماً فلمّا تبيّن له قال أعلم أنّ الله على كلّ شيءٍ قدير﴾ (259)= 1769

﴿وإذ قال إبرهم ربّ أرني كيف تُحي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئنّ قلبي قال فخذ أربعةً من الطير فصُرهُنّ إليك ثمّ اجعل على كلّ جبلٍ منهنّ جزءاً ثمّ ادعُهُنّ يأتينك سعياً واعلم أنّ الله عزيزٌ حكيم ﴾ (260)= 1062= 1769+1062= 2831= 19×149

ولو نظرنا إلى مسألة تجزئة دلالات القرآن الكريم، والتي تؤدّي إلى الإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعضه، لرأيناها مصوّرة بالعبارتين التاليتين، في سورتين مختلفتين في كتاب الله تعالى.. هذه المسألة هي مسألة كاملة، وبالتالي متعلّقة بمعجزة إحدى الكبر..

﴿أفتؤمنون ببعض الكتب وتكفرون ببعض﴾ [البقرة: 2/ 85]= 239

﴿الذين جعلوا القرءان عضين﴾ [الحجر: 15/ 91]= 141

239+141= 180= 19×20

وهذه المسألة الكاملة هي جزء من مسألة كاملة تشمل -إضافةً لتبيان هذه المسألة- جزاءَ أولئك الذين يجعلون القرآن عضين، فيكفرون ببعض الكتاب.. هذا التكامل نراه منعكساً في تعلّق الحروف المصوّرة لهذه المسألة بمعجزة إحدى الكبر..

﴿أفتؤمنون ببعض الكتب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلاّ خزي في الحيوة الدنيا ويوم القيمة يردّون إلى أشدّ العذاب﴾= 709

﴿الذين جعلوا القرءان عضين= 141

فوربّك لنسئلنهم أجمعين= 126

عمّا كانوا يعملون= 69﴾..

709+141+126+69= 1045= 19×55

وكما قلنا يمكننا الاستفادة من هذا المعيار للدخول إلى دلالات النصّ القرآني، لمعرفة اكتمال المسائل القرآنية..

..لو نظرنا إلى النصّ القرآني التالي، المصوّر لمسألتين متداخلتين، عبر تعلّق كلٍّ منهما بمعجزة إحدى الكبر، فسنرى أنّنا نستنتج -من خلال معيار معجزة إحدى الكبر- أنّ الذبيحَ هو إسماعيل وليس إسحاق عليهما السلام..

(فبشّرنه بغلم حليم [الصافّات: 37/ 101]= 133= 19×7

فلمّا بلغ معه السعى قال يبني إنّي أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يأبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصبرين= 645

فلمّا أسلما وتلّه للجبين= 109

وندينه أن يإبراهيم= 85

قد صدّقت الرءيا إنّا كذلك نجزي المحسنين= 260

إنّ هذا لهو البلؤا المبين= 88

وفدينه بذبح عظيم= 153

وتركنا عليه في الآخرين= 125

سلم على إبرهم= 71

كذلك نجزي المحسنين= 143

إنه من عبادنا المؤمنين= 88)

133+645+109+85+260+88+153+125+71+143+88=

1900 =19×100

﴿وبشّرنه بإسحق نبيّاً من الصلحين﴾= 190 =19×10

إنّنا نرى أنّ المسألة المتعلّقة بقيام إبراهيم عليه السلام في تصديق الرؤيا، التي كان يرى فيها أنّه يذبح ابنه، تنتهي قبل الآية ﴿وبشّرنه بإسحق نبيّاً من الصلحين﴾= 190 =19×10،، وبالتالي فالذبيح ليس إسحاق، فقبل الآية الكريمة التي تبشّر بإسحاق، نرى مسألةً كاملةً متعلّقة بتصديق إبراهيم عليه السلام للرؤيا، وبالتالي متعلّقة بمعجزة إحدى الكبر.. من هذا نستنتج أنّ الذبيحَ هو أخوه، وبالتالي هو إسماعيل عليه السلام..

ولا نريد الإطالة في عرض الأمثلة، فقد عرضنا في النظريّة الخامسة (إحدى الكبر)، مئات الأمثلة التي تبيّن هذا المعيار الإعجازي في كتاب الله تعالى..

ومعيار معجزة العدد (19) ليس المعيار الوحيد الذي نرى من خلاله فطريّة المفردة القرآنيّة، فهناك من المعايير التي لا يُحيط بها إلاّ تعالى.. ولنقف عند المعيار التالي، منطلقين من الأبجديّة

ذاتها التي رأيناها في المعيار السابق.. لننظر إلى توازن دلالات ومعاني الآيتين الكريمتين التاليتين، وإلى انعكاس هذا التوازن في توازن القيم العدديّة لحروفهما، حيث تتساوى القيم العدديّة لهما..

﴿وقالوا يأيها الذي نُزّل عليه الذكر إنّك لمجنون﴾ [الحجر: 15/ 6]= 219

﴿فذكّر فما أنت بنعمت ربّك بكاهن ولا مجنون﴾ [الطور: 52/ 29]= 219

ولننظر إلى توازن المعنى والدلالات بين الصورتين القرآنيتين التاليتين في سورة الشعراء (ما بين قول فرعون، وقول موسى عليه السلام) وانعكاسه توازناً في القيم العددية لهما..

(قال ألم نربّك فينا وليداً ولبثت فينا من عمرك سنين (18(= 250.

(وفعلت فعلتك التي فعلت وأنت من الكافرين (19) = 219.

250+219= 469

﴿قال فعلتها إذاً وأنا من الضالين (20)= 137

﴿ففررتُ منكم لمّا خِفتكم فوهب لي ربّي حُكماً وجعلني من المُرسلين (21)= 332

137+332= 469

ولا نُـريد الإطالــة فالأمثلة أكثر من أن يُحيط بها مخلوق.. فما نُريد قوله هو أنّ البناء الرقمي الـناتج عـن مجموع القيم العدديّة لحروف النصّ القرآني، هو انعكاسٌ لبناء المعنى والدلالات لهذا النصّ الكريم..

إنّ ما يمكننا أن نستنبطه من هذه الحقيقة، هو أنّ الحرف في القرآن الكريم واحدةُ معنى، وليس مجـرّد واحدة لفظ صوتي، كما هو الحال بالنسبة لجميع اللغات الوضعيّة، والتي منها مفردات اللغة العربيّة غير القرآنيّة..

ومـا يؤكّـد أنّ الحرف القرآني واحدةُ معنى هو –كما قلنا –الحروف النورانيّة في بداية بعض السـور، والتـي تقرأ مقطّعة، والتي يأتي بعضها في آيات مستقلّة، ويحمل دلالات كاملة مستقلّة عن الآيـات التالـية لهـا، وذلك عبر كون مجموع القيم العدديّة لها من المضاعفات التامّة للعدد (19) [كهيعص]= ك+هـ+ي+ع+ص= 10+7+6+12+22= 57= 19×3].. فلو لم يكن الحرف القرآني واحدة معنى، لما أتى مستقلاً في آية مستقلّة..

فكـون الحـرف القرآني لبنةَ البناء الأولى في البناء العددي الإعجازي –الذي رأيناه –المرتبط باكـتمال المسـائل القرآنـيّة كدلالاتٍ ومعانٍ، هو انعكاس لكونه لبنة البناء الأولى في بناء الدلالات والمعاني التي يحملها النص القرآني..

ولمّـا كان الحرف القرآني واحدة معنى، كما برهنّا من خلال معيار المعجزة العدديّة المرتبطة

بحــروف القــرآن الكريم، فإنّ الكلمة القرآنيّة -التي معناها مجموع معاني حروفها بترتيب معيّن - فطريّة موحاة من الله تعالى، وليست وضعيّة من اختيار البشر..

ولمّــا كان القرآن الكريم تبياناً لكلّ شيء كما يؤكّد منزله جلّ وعلا ﴿ونزّلنا عليك الكتب تبيناً لكلّ شيء﴾ [النحل: 16/ 89].. فإنّه تبيانٌ للأسماء التي علّمها الله تعالى لآدم عليه السلام ﴿وعلّم أدم الأسماء كلّها﴾ [البقرة 2/ 31]..

ولمّــا كــان آدم عليه السلام قد علّمه الله تعالى الأسماءَ كلّها، والتي تحمل صفاتِ كلّ شيء في هذا الكون، فإنّ هذه الأسماء هي المفردات القرآنيّة التي تحمل تبيانَ كل شيءٍ في هذا الكون.. فكل صــفات الأشــياء في هذا الكون تختزلها المفردات القرآنيّة، وذلك من منظارِ علم الله تعالى المطلق المحيط بحقائق هذه الأشياء، لا من منظارنا الظاهري لها..

وهكــذا.. فآدم عليه السلام هبط بالمفردات القرآنيّة إلى الأرض، وحافظت على هذه المفردات أمّةٌ أميّةٌ حتى نزول القرآن الكريم، مصوغاً من هذه المفردات..

بسم الله الرحمن الرحيم

القدس وعلماء الغرب الإسلامي عشية الاحتلال الصليبي وفي أثناء التحرير

د.عبد الواحد ذنون طه(*)

مقدمة:

***كانت** القدس والمسجد الأقصى المبارك في طليعة الأماكن التي يتوجه إليها العلماء الرحالة من كل أنحاء العالم الإسلامي، لاسيما من المغرب والأندلس، لأنها تمثل مركز جذب رئيسياً، نظراً للمكانة الدينية التي كانت تتمتع بها باعتبارها أولى القبلتين، وثالث الحرمين الشريفين، وهي موقع الإسراء والمعراج، وفضل الصلاة في مسجدها الأقصى كبير، وإليه يشد الرحال. وكانت عملية التواصل معها من قبل علماء الغرب الإسلامي تمثل معلماً من معالم الوحدة الثقافية والحضارية مع العالم العربي والإسلامي عبر العصور.*

وقد تم التركيز في هذا الموضوع على نماذج من العلماء الذين كانوا موجودين في القدس في حقبتين مهمتين من تأريخها، الأولى: الاحتلال الصليبي، وحينما كانت تخضع تارة للخلافة العباسية، ممثلة بالكيانات التي كانت تدور في فلكها، مثل السلاجقة، والأراتقة، وتارة للخلافة الفاطمية. وفي هذه الحقبة الأولى التي تتميز بعدم الاستقرار السياسي، والصراع بين مختلف هذه الكيانات، الذي أدى بالنهاية إلى وقوع المدينة تحت ظل الاحتلال الصليبي سنة 492هـ/1098م، نجد للعلماء الأندلسيين والمغاربة دوراً كبيراً في الحياة العلمية والثقافية، التي كانت مستقرة، بعكس الحياة السياسية. ومن خلال تتبع نموذجين لهؤلاء العلماء، هما: الإمام أبو بكر الطرطوشي، والإمام أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، نستطيع الوصول إلى قناعة تامة عن الأهمية العلمية

(*) أستاذ في كلية التربية – جامعة الموصل.

لهذه المدينة، ودَوْر المدارس والمساجد فيها، حتى في أحلك أيامها. وكذلك نتوصل إلى جهود هؤلاء العلماء القادمين من الغرب الإسلامي، ونشرهم للعلم والمعرفة في القدس وتواصلهم مع علمائها، واندماجهم معهم، والأخذ عنهم، ومن ثم الرجوع بإرث حضاري متميز من المشرق، لنشره في المغرب والأندلس.

أما الحقبة الثانية التي تم تناولها في هذا البحث، فهي حقبة التحرير. وتدل أهمية وجود علماء مغاربة في المدينة، حينما دخلها القائد المحرر صلاح الدين الأيوبي، على أن التواصل لم ينقطع بين القدس والغرب الإسلامي، رغم الاحتلال الصليبي. ويأتي في مقدمة العلماء الذين كانوا في القدس يوم تحريرها سنة 583هـ/1187م، العالم علي بن محمد بن جميل المعافري، وقد عيّنه السلطان صلاح الدين إماماً في مسجد قبة الصخرة. ومن العلماء الآخرين، الشاعر والطبيب عبد المنعم الأندلسي الجلياني، الذي صنّف لصلاح الدين الأيوبي بعض الكتب، منها في مدحه، ومنها ماله علاقة بتحرير مدينة القدس. وقد تمت الإشارة أيضاً إلى ما أثارته حادثة تحرير القدس، عند بعض علماء الغرب الإسلامي، ورحلتهم، إليها، وحث الناس على زيارتها بعد التحرير.

•

وقعت بلاد الشام عامة وفلسطين بشكل خاص تحت النفوذ السلجوقي قبيل الاحتلال الصليبي. وكان السلاجقة يدينون بالولاء للخلافة العباسية، وقد قاوموا محاولات الفاطميين المتعددة للسيطرة على فلسطين والشام، لأن هذه المناطق تمثل امتداداً طبيعياً لمصر، ومن أجل نشر السيادة الفاطمية على أكبر مساحة ممكنة من العالم الإسلامي. ولم يكن أهل فلسطين، وبلاد الشام عامة يرغبون في الوجودين الفاطمي أو السلجوقي، بل كانوا يتطلعون إلى الإمارة العربية العقيلية في الموصل، بقيادة الأمير مسلم بن قريش العقيلي، الذي حاول بالفعل العمل على طرد أحد زعماء السلاجقة المدعو تتش بن ألب أرسلان، من بلاد الشام، والاستيلاء على القدس ودمشق. ولكن الأمير مسلم بن قريش أخفق في محاولاته لتأسيس دولة عربية كبرى تضم الجزيرة الفراتية وبلاد الشام مع بعض أجزاء العراق، بسبب قوة السلاجقة، فبقي تتش بن ألب أرسلان في فلسطين وجنوبي بلاد الشام.

وقد أقطع تتش القدس وأعمالها إلى أحد قادته، وهو أرتق بن أكسب التركماني ليحكمها[1]، وأصبحت فلسطين في عهد هذا القائد، وابنيه من بعده، كياناً سياسياً له شخصيته المستقلة إلى حد ما. وقد ارتبطت طموحات الأراتقة مع طموحات أهل فلسطين التواقة إلى تكوين مارة متميزة عن القوى السياسية المحيطة بها. ودامت هذه الإمارة أكثر من عقد من الزمن، من سنة 479-491هـ/ 1086-1097م[2].

---

[1] عز الدين أبو الحسن علي بن الكرم المعروف بابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، دار صادر، 1979: 10/ 282.

[2] ينظر: فاروق عمر ومحسن محمد حسين، تاريخ فلسطين في العصور الإسلامية الوسطى، بغداد، دار الحكمة، 1987، ص159.

وشـــهدت القدس فترة من الهدوء في عهد أرتق بن أكسب، الذي استقر في إقطاعه، وابتعد عن الـتدخل فـي الـنزاعات بيـن أمـراء السلاجقة أو غيرهم، واتبع سياسة متسامحة إزاء النصارى الموجوديـن في القدس. وبعد وفاته عام 484هـ1097م. ويبدو أن القدس تمتعت في عهدهما أيضاً بشـيءٍ من الهدوء والاستقرار، الذي انعكس على الحياة العلمية في المدينة، كما وصفها ابن العربي الذي زارها في عهدهما، والتقى فيها مجالس الشيخ الطرطوشي، كما سنرى لاحقاً.

وكـان دور الأراتقة في عهد ابني أرتق مهماً في الصراع السياسي في بلاد الشام عامة وفلسطين خاصة. وقد شاركا في معركة أنطاكية ضد الصليبيين، التي خسر فيها المسلمون سنة 491هـ/1097م. ولكـن إمارة الأراتقة لم تدم طويلاً، فقد استغل الفاطميون ضعفهم بعد معركة أنطاكية، فهاجموا القدس بقيادة أمير الجيوش المصرية الأفضل بن بدر الجمالي، في السنة ذاتها واستولوا عليها بعد أربعين يوماً من صمود الأراتقة[1]. ومما لاشك فيه أن ما فعله الفاطميون في هجومهم على القدس في تلك الظروف الحـرجة، كان له أثره في إرباك السلاجقة، وبالتالي تشجيع الصليبيين على المضي قدماً في مهاجمتهم للمـدن الإسـلامية[2]. وكانـت القدس في مقدمة هذه المواقع التي زحف إليها الصليبيون، ولم يستطع الفاطمـيون الدفاع عنها والمحافظة عليها. وتمكنت الحملة الصليبية الأولى من أخذها من الفاطميين في شـهر رمضان من سنة 492هـ/ تموز 1098[3]. وأعقب الاحتلال قتل آلاف من المسلمين الأبرياء، ومـنهم جماعـات كثـيرة من الأئمة والعلماء، والعباد، والزهاد، الذين فارقوا أوطانهم، وجاوروا ذلك الموضع الشريف عند المسجد الأقصى وقبة الصخرة المشرفة[4].

وهكذا نرى أنه على الرغم من الجو السياسي الملبد بالغيوم، والذي تميز بعدم الاستقرار، كانت مديـنة القـدس، مقصـداً للعلماء، يزورونها، ويتلقون العلم فيها. وما تأكيد المؤرخ ابن الأثير، فيما أشـرنا إليه آنفاً، عن استشهاد الكثير من العلماء الوافدين إلى القدس حين احتلالها، إلا دليل على هذا الـزخم الهائل من المسلمين الذين تركوا الأهل والأوطان ليقيموا فيها. وربما لا نجانب الصواب إذا قلـنا أن عـدداً كبيراً من هؤلاء كان من المغاربة، والأندلسيين، الذين جاؤوا من الغرب الإسلامي، نظـراً للنصـوص الكثيرة التي تشير إلى وجودهم في القدس. وسنكتفي بالإشارة إلى اثنين من كبار هؤلاء العلماء الأول: هو الإمام أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد القرشي الفهري الأندلسي المالكي المعروف بالطرطوشي، نسبة إلى مدينة طرطوشة بالأندلس.

ولـد هذا العالم سنة 451هـ/ 1059م تقريباً، وتتلمذ على كبار رجال العلم في الأندلس، أمثال أبـي الولـيد الباجي، الذي قرأ عليه وسمع منه مسائل الخلاف في مدينة سرقسطة، وأبي محمد بن

---

(1) ابن الأثير، المصدر السابق: 283/10.

(2) ينظر: عمر وحسين، المرجع السابق، ص 162.

(3) ينظر: حسن حبشي، الحملة الصليبية الأولى، القاهرة، دار الفكر العربي، (د.ت)، ص85.

(4) ابن الأثير، المصدر السابق: 283/10- 284؛ وينظر: خاشع المعاضيدي وآخرون، الوطن العربي والغزو الصليبي، الموصل، دار الكتب للطباعة والنشر، 1981، ص46- 47.

حـــزم، الـــذي درس علـــيه الأدب فـــي مدينة إشبيلية. كما قرأ الحساب والفرائض في موطنه مدينة طرطوشة. وقد ابتدأ الطرطوشي رحلته إلى المشرق سنة 476هـ/ 1083م، ودخل بغداد والبصرة، وتفقه على أبي بكر محمد بن أحمد الشاشي، المعروف بالمستظهري الفقيه الشافعي، وعلى أبي أحمد الجرجانـــي، وســكن الشـــام مـــدة، ودرس بها. وله من المؤلفات كتاب "سراج الملوك"، وكتاب "بر الوالدين"، وكتاب "الفتن"، وغير ذلك[1].

وهكذا كان هذا العالم الفاضل متبحراً في العلم والثقافة حينما وصل إلى القدس في حدود سنة 484 هــــ/ 1091م، أو 485هـ/ 1092م، أي في أثناء حكم الأراتقة للقدس، لاسيما إيلغازي وسقمان، ابني أرتق. وقد بقي الطرطوشي في هذه المدينة المقدسة لعدة سنوات أخرى. ومن المحتمل أنه غادرها بعد اســـتيلاء الفاطميـــن علـــيها، قبيل وقوعها تحت الاحتلال الصليبي، لأنه نجا من المذبحة التي أعقبت احتلالها. وقد استقر الطرطوشي بمدينة الإسكندرية، وتوفي فيها سنة 520هـ/ 1126م[2].

لقـــد كان للطرطوشي دور بارز في الحياة العلمية في مدينة القدس، وكان له تلاميذ يتلقون العلم عـــنه، ويجـــتمعون حوله في أماكن متعددة في المدينة، منها موضع يُقال له (الغوير)، يقع بين باب الأســـباط ومحـــراب زكريا في ساحة الحرم القدسي الشريف، حيث كان العلماء يتناظرون فيه. كما كـــان يجلس للعلم أيضاً في موضع آخر يقال له (السكينة). وقد زودنا الإمام أبو بكر محمد بن عبد الله المغربـــي المعافري الإشبيلي المعروف بابن العربي في رحلته[3]، بمعلومات قيمة جداً عن الدور الثقافـــي للشـــيخ الطرطوشي. وابن العربي، هو الشخصية العلمية الثانية التي تثير الاهتمام في هذا المجـــال، لأنه زار القدس قبيل الاحتلال الصليبي. ابتدأ ابن العربي رحلته المشرقية من الأندلس مع أبـــيه فـــي مســـتهل شهر ربيع الأول سنة 485هـ/1092م. وشملت رحلته شمال إفريقية، ومصر، والحجـــاز، والعـــراق، وبلاد الشام، فضلاً عن القدس موضوع بحثنا. ثم عاد إلى الأندلس سنة 493 هــــ/ 1099م بعلم كثير لم يدخله أحد قبله ممن كانت له رحلة إلى المشرق، وتوفي سنة 543هـ/ 1148[4].

والذي يثير الاهتمام هو لقاء هذين العالمين من الغرب الإسلامي في القدس. وقد وصف لنا ابن

---

[1] أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق إحسان عباس بيروت، دار صادر، 1968: 4/262- 264.

[2] المصدر نفسه: 4/264؛ القاضي مجير الدين الحنبلي، الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل، النجف، منشورات المطبعة الحيدرية، 1968: 1/301؛ أحمد بن محمد المقري، أزهار الرياض في أخبار عياض، المغرب والإمارات العربية المتحدة، صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك، 1978: 3/ 162- 165.

[3] ينظر: (رحلة ابن العربي إلى المشرق كما صورها قانون التأويل)، مجلة الأبحاث، ج 2-3، بيروت، 1968، ص 80؛ ويقارن: عبد الجليل حسن عبد المهدي، الحركة الفكرية في ظل المسجد الأقصى في العصرين الأيوبي والمملوكي، مكتبة الأقصى، 1980، ص30.

[4] أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، كتاب الصلة، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966: 2/ 590- 591؛ ابن خلكان، المصدر السابق، 4/296- 297؛ الحنبلي، المصدر السابق: 1/302.

العربي هذا اللقاء، ولهفته في البحث عن الشيخ الطرطوشي، والأخذ من علمه، بقوله: "مشيت إلى شيخنا أبي بكر الفهري رحمة الله عليه، وكان ملتزماً من المسجد الأقصى بموضع يقال له الغوير، فلم نلقه بها، واقتصصنا أثره إلى موضع يقال له السكينة، فألفيناه بها، فشاهدت هديه، وسمعت كلامه"[1].

ويبدو أن مجلس الطرطوشي كان حافلاً غزير العلم والفائدة، الأمر الذي استهوى ابن العربي كثيراً، وشجعه على البقاء في القدس لمدة أطول مما كان قرره لإقامته فيها. وقد انفتح له على يدي الطرطوشي أعظم أمل في المعرفة والثقافة، فالتزم هذا الشيخ ومجالسه، لاسيما بقبة باب السلسلة. ولنقرأ كلام ابن العربي المعبر بهذا الخصوص عن أهمية مجلس الطرطوشي العلمي وتأثيره عليه، وعلى سواه من المترددين على مجالس العالم والمعرفة في القدس: "وانفتح لي على يديه أعظم أمل، فاتخذت ببيت المقدس مباءة والتزمت فيه القراءة، لا أقبل على دنيا، ولا أكلم أنسياً، نواصل الليل بالنهار، خصوصاً بقبة باب السلسلة"[2].

وهكذا نرى أن ابن العربي كان جاداً كل الجد، صادقاً في طلبه للعلم، الذي كان هدفه الأول في رحلته المشرقية التي ابتدأها مع والده من الأندلس سنة 489هـ/ 1095م[3]. وعلى الرغم من كل ما يقال عن أسباب هذه الرحلة، ودوافعها التي يرجعها البعض إلى عوامل سياسية لها علاقة بالأوضاع في الأندلس بعد استيلاء المرابطين عليها، أو أنها سفارة سياسية قام بها ابن العربي الوالد وابنه بتوجيه من من يوسف بن تاشفين لزيارة الخليفة في بغداد[4]. فإن آثار هذه الرحلة العلمية ونتائجها الثقافية بالنسبة لابن العربي لا يمكن نكرانها.

والذي يهمنا في هذا المجال، هو مدى التأثير الثقافي الذي تركته مدينة القدس في ذهنية هذا العالم الأندلسي، وما هو التفاعل الذي ولدته زيارته لهذه المدينة المقدسة؟ فقد انبهر من الجو العلمي الذي كان يغلف أجواء المدينة، ويبدو ذلك واضحاً من قوله: "... فدخلنا الأرض المقدسة، وبلغنا المسجد الأقصى، فلاح لي بدر المعرفة، فاستنرت به أزيد من ثلاثة أعوام"[5]. كما نلاحظ هذا التعلق الشديد أيضاً في موقفه من والده، وتخليه عن رفقته حينما أراد الذهاب إلى الحج، مفضلاً البقاء في القدس لطلب العلم، وذلك بقوله له: "إذا كانت لك نية في الحج، فامض لعزمك، فإني لست برائم عن هذه البلدة حتى أعلم علم من فيها، وأجعل ذلك دستوراً للعلم وسلماً إلى مراقيها"[6].

فما الذي استهوى ابن العربي في القدس؟ للإجابة عن هذا السؤال لابد من استعراض بعض

---

(1) رحلة ابن العربي إلى المشرق، ص80.

(2) المصدر نفسه، ص 80- 81؛ وينظر: عبد المهدي، المرجع السابق، ص22.

(3) ابن بشكوال، المصدر السابق: 590/2.

(4) ينظر عن هذا الموضوع: إحسان عباس، "الجانب السياسي من رحلة ابن العربي إلى المشرق"، مجلة الأبحاث، بيروت، 1963، ج2، 217 -236.

(5) رحلة ابن العربي إلى المشرق، ص79.

(6) المصدر نفسه، ص79.

النصوص التي جاءت في كتبه المختلفة، لاسيما الرحلة أو ترتيب الرحلة[1]، حيث يشير دائماً إلى حضوره التناظر بين الطوائف المختلفة، وتردده على المدارس الموجودة في القدس، وحلقات العلم فيها، من ذلك مثلاً قوله: "وأدخل إلى مدارس الحنفية والشافعية في كل يوم لحضور التناظر بين الطوائف، لا تلهينا تجارة، ولا تشغلنا صلة رحم، ولا تقطعنا مواصلة ولي، وتقاة عدو"[2] ومن جملة المناظرين الذين أشار إليهم في مدرسة الشافعية، التي تقع بباب الأسباط، شيخ الشافعية بالمسجد الأقصى، أبو الفضل عطاء المقدسي[3]، والقاضي يحيى بن علي المعروف بابن الصائغ، وقاضي القضاة مجلي بن جميع المخزومي[4]. ويعود الفضل إلى ابن العربي في إشارته إلى المدرسة الحنفية، التي تدعى بمدرسة أبي عقبة الواقعة بإزاء قمامة، والتي لم نسمع بوجودها من مصدر آخر[5]. فقد ذكرها في ثلاثة من كتبه[6]، وأشار إلى المناظرات، التي كانت تجري فيها، وأن شيخها كان يدعى القاضي الريحاني[7]. وأورد مناظرة جرت أمامه بين هذا القاضي وعالم غريب دخل إلى المدرسة في أحد أيام الجمع، يدعى (الصاغاني)[8].

وهكذا يتبين من كلام ابن العربي أن القدس كانت مركزاً لنشاط المدارس الإسلامية المختلفة، وملتقى المتناظرين المسلمين وغير المسلمين، فقد ذكر أنه حضر مناظرات لعلماء من ملل مختلفة[9]. كما أشار إلى وجود ثمان وعشرين حلقة لطلب العلم في المسجد الأقصى[10]، وإلى وجود عدد كبير من العلماء الوافدين على المدينة من مختلف أنحاء العالم الإسلامي[11]. وكانت العلوم الشائعة في فترة زيارته للقدس هي: علم الكلام، وأصول الفقه، ومسائل الخلاف، حيث يشير إلى اطلاعه عليها هناك[12]. كما يذكر أيضاً أنه اطلع على كتاب المدونة بالطريقة القيروانية، التي تقوم على التمثيل، والطريقة العراقية التي تقوم على الاستنباط واستخراج العلل. وبيّن أن دراسة المدونة،

---

[1] توجد نسخة مخطوطة من رحلة ابن العربي في المكتبة الخاصة بالمرحوم الشيخ محمد المنوني بالرباط. كما نشر إحسان عباس جزءاً منها بعنوان: (رحلة ابن العربي إلى المشرق كما صورها قانون التأويل) في مجلة الأبحاث المشار إليها في أعلاه، سنة 1968.

[2] رحلة ابن العربي إلى المشرق، ص81.

[3] الحنبلي، المصدر السابق: 298/1.

[4]. رحلة ابن العربي إلى المشرق، ص80.

[5] ينظر: كامل جميل العسلي، معاهد العلم في بيت المقدس، عمان، جمعية المطابع التعاونية، 1981، ص31.

[6] ينظر: رحلة ابن العربي إلى المشرق ص83؛ ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق، علي محمد البجاوي، القاهرة، 1972، القسم الأول، ص107؛ ابن العربي، العواصم من القواصم، تحقيق، عمارة الطالبي، الجزائر، 1974، ص61.

[7] رحلة ابن العربي إلى المشرق، ص83.

[8] ابن العربي، أحكام القرآن، ص107.

[9] رحلة ابن العربي إلى المشرق، ص65، 81، 82.

[10] ابن العربي، العواصم من القواصم، ص61.

[11] رحلة ابن العربي إلى المشرق، ص 65، 82.

[12] المصدر نفسه، ص82.

وهي الأصل الثاني للفقه المالكي بعد موطأ مالك، في مدينة القدس، كانت تقوم على الجمع بين هاتين الطريقتين[1].

واهتم ابن العربي بدراسة كتب الحديث في القدس، وساهم بنقلها إلى المغرب والأندلس، من ذلك مثلاً، **كتاب المصباح والراعي إلى الفلاح في حديث رسول الله ﷺ**، تأليف أبي الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي (توفي 490هـ/ 1096- 1097م)، الذي سمعه منه بلفظه، وحدث به أحد تلامذته، علي بن خلف بن ذي النون العبسي، الذي سمعه بدوره أيضاً عن مؤلفه في القدس. واستمرت رواية هذا الكتاب في الغرب الإسلامي لمدة ليست بالقصيرة، حتى وردت ضمن ما سمعه ابن خير الإشبيلي في فهرسته عن شيوخه في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي[2].

ويتبين مما سبق أن ابن العربي قضى نحو ثلاث سنوات في القدس، رافق فيها الشيخ الطرطوشي في حلقاته العلمية، وزار مدارس القدس، ومعاهدها، ومشايخها، وأخذ العلم عنهم. ومن المرجح أن هذه السنوات الثلاث، هي التي تقع بين سنتي 486 و 489هـ، لأنه غادر في السنة الأخيرة إلى الحجاز لأداء فريضة الحج. وبعد ذلك رجع مرة ثانية إلى بغداد، حيث لقي فيها أبا بكر الشاشي، وأبا حامد الغزالي، وغيرهما من العلماء والأدباء، ثم غادر إلى مصر، ومنها إلى الأندلس[3].

لقد انشغل كل من الشيخ الطرطوشي، وابن العربي في القدس بطلب العلم والمعرفة، والنهل من العطاء الحضاري المتميز لهذه المدينة المقدسة، غير آبهين بالأحداث والتقلبات السياسية التي أشرنا إليها آنفاً. وكانت مدة وجودهما في هذه المدينة تقع ضمن سيطرة الأراتقة على القدس. وبعد انتقال السلطة إلى الفاطميين، وسقوط المدينة بيد الصليبيين في رمضان سنة 492هـ/ تموز 1098م، وعلى أثر المذابح التي جرت في المدينة، ومحاربة كل ما هو عربي، أو يمت إلى الإسلام بصلة، وقعت القدس في حقبة مظلمة لما يقرب من تسعين عاماً. ومع هذا يبدو أن بعض المغاربة استمروا في التوجه إليها. وكان بوسع التجار المسلمين أن يقدموا إلى بيت المقدس وبقية المدن الفلسطينية الأخرى المحتلة[4].

ومن الأمثلة على وجود المغاربة في القدس أثناء الاحتلال الصليبي، قبيل دخول القائد صلاح الدين الأيوبي إليها، وجود العالم علي بن محمد بن جميل المعافري، الذي نشأ في مدينة مالقة بالأندلس، وأخذ عن شيوخها، ثم رحل إلى المشرق، فأكمل علومه في مصر، ودمشق، واستقر أخيراً

---

[1] المصدر نفسه، ص65، 82، وينظر: عبد المهدي: المرجع السابق، ص32.

[2] أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة الأموي الإشبيلي، فهرسة ما رواه عن شيوخه، نشر، فرانشكة قدارة زيدين وخليان ربارة طرغوة، سرقسطة، 1893، أعادت نشره في بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1979، ص159.

[3] ابن بشكوال، المصدر السابق: 591/2؛ ابن خلكان، المصدر السابق: 296/4.

[4] ينظر: الباز العريني، الشرق الأوسط والحروب الصليبية، القاهرة، دار النهضة العربية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1963: 285/1.

في المسجد الأقصى، حيث عرف بالشيخ المالقي. وكان زاهداً فاضلاً حافظاً للحديث، عارفاً بالقراءات، إماماً في النحو، حسن الخط، اشتهر بمتانة الدين، وكمال الفضل. وعندما افتتح السلطان صلاح الدين الأيوبي بيت المقدس سنة 583هـ/ 1187م، عينه إماماً في قبة الصخرة، بترشيح وإجماع من حضر هناك من العلماء الأفاضل[1]. وينقل ابن عبد الملك الأنصاري عن العماد الأصبهاني قوله في هذه المناسبة: "ورتب السلطان في قبة الصخرة إماماً من أحسن القراء تلاوة، وأزينهم طلاوة، وأنداهم صوتاً، وأسماهم في الديانة صيتاً، وأعرفهم بالقراءات السبع بل العشر، وأطيبهم في العرف والنشر... ووقف عليه داراً وأرضاً وبستاناً"[2].

واستمر هذا الرجل في منصبه حتى وفاته سنة 605هـ/ 1208م، وكان خلال ذلك لا يكتفي بالقيام بواجبات منصبه الديني، بل واصل الدرسة وتلقي العلم، وساهم في الحياة الثقافية في مدينة القدس، فسمع في شهر رمضان من سنة 596هـ/ 1199م كتاب **فضائل القدس** على مصنفه الحافظ بهاء الدين القاسم بن عساكر[3]، وبذلك يكون هذا الرجل قد أسهم مساهمة فعالة في نقل العلم الذي أخذه عن شيوخ مالقة في فترة شبابه إلى المشرق، ثم أكمله في بقية جولاته في المشرق، وظهر واضحاً في رفد الحركة الثقافية في مدينة القدس بعد التحرير.

لم يكن الشيخ المالقي هو الأندلسي الوحيد الذي نال حظوة ومكانة مرموقة في الحياة الثقافية لمدينة القدس، وأسهم فيها بشكل مباشر إبان تحريرها من الاحتلال الصليبي، بل نجد آخرين ساهموا بشكل أو بآخر في هذا التيار، ونالوا تشجيع السلطان صلاح الدين الأيوبي، منهم عبد المنعم بن عبد الله بن حسان الغساني الأندلسي الجلياني، الأديب والشاعر والطبيب، الذي رحل من الأندلس، ودخل بغداد، ثم اتصل بالسلطان صلاح الدين الأيوبي[4]. وألف له كتابي: **منادح الممادح، وروضة المآثر والمفاخر في خصائص الملك الناصر**، سنة 589هـ/1193م. ويعرف الكتاب الأخير بالمدبجات، وهو أول ديوان المبشرات والقدسيات للجلياني المذكور، ويدور حول تاريخ تحرير مدينة القدس. وتضم المكتبة الخالدية في القدس مخطوطتي هذين الكتابين، الموجودتين فيها منذ الفتح القدسي[5].

---

[1] *أبو عبد الله محمد بن عبد الملك الأوسي الأنصاري المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق، إحسان بيروت، دار الثقافة، 1965، السفر الخامس/ القسم الأول ص315- 316.*

[2] *ينظر: العماد الأصبهاني، الفتح القسي في الفتح القدسي، تحقيق، محمد محمود صبح، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، ص141- 142؛ جمال الدين محمد بن سالم بن واصل، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق، جمال الدين الشيال، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1957: 2/230؛ ويقارن: الأنصاري، المصدر السابق، ص5/ ق1، ص 316؛ عبد المهدي، المرجع السابق، ص54.*

[3] *الحنبلي، المصدر السابق، ج2 (عمان، 1973)، ص135؛ أحمد بدر، "الأندلسيون والمغاربة في القدس"، مجلة أوراق، العدد الرابع، مدريد، 1981، ص132.*

[4] *ينظر عن الجلياني: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق، نزار رضا، بيروت، دار ومكتبة الحياة، 1965، ص 630- 635؛ محمد شاكر الكتبي، فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق، إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1974: 2/ 407- 409.*

[5] *ينظر: عبد المهدي، المرجع السابق، ص 272.*

ويشير إسهام هذا العالم الأندلسي إلى مدى التفاعل الثقافي بين الغرب الإسلامي، وأحداث القدس العربية والإسلامية، لاسيما حادثة التحرير من الاحتلال الصليبي، التي أثارت المشاعر، ودفعت بها الأديب إلى التأليف لتخليد تلك الذكرى العزيزة على قلوب المسلمين جميعاً في مشرق العالم الإسلامي ومغربه.

ولقد أثارت حادثة تحرير واسترجاع القدس من أيدي الصليبيين أشجان عالم أندلسي آخر، هو أبو الحسن محمد بن أحمد بن جبير الكناني، الذي لم تتيسر له الظروف لزيارة المدينة المقدسة في رحلته المعروفة الأولى إلى بلاد الشام سنة 5802هـ/ 1184م، لوقوع المدينة بيد الصليبيين، وعدم رغبته بالذهاب إليها لهذا السبب، واكتفى بالإشارة إليها في رحلته إشارة عابرة، تتضمن مقدار بعدها عن عكا ودمشق، مبدياً أمله في أن تعود إلى أيدي المسلمين، ويطهرها الله من المشركين بعزته وقدرته[1]. ولكنه ما أن سمع بتحريرها حتى رجع إلى المشرق، فزارها سنة 587هـ/ 1191م، ثم عاد ثالثة سنة 597 هـ/1200م، ليسكن مكة المكرمة، وينتقل منها إلى القدس، وبقي يرتدد بين الحرمين الشريفين، ويحدث فيهما إلى أن استقر أخيراً بالإسكندرية، وتوفي فيها عام 614هـ/ 1217م[2].

والمهم في زيارة ابن جبير لبلاد الشام قبيل التحرير الإسلامي للقدس بسنوات قليلة، أنه نبه الأذهان بعد رجوعه إلى الأندلس، إلى أهمية الرحلة وطلب العلم بالنسبة للشباب المغربي في بلاد الشام، ذاكراً أهم المميزات التي تجعل الفلاح من نصيب الراغبين بالقيام بذلك، منها فراغ البال من أجل المعيشة، والكرم الذي يلاقونه، لأن إكرام الغرباء هي صفة مميزة لسكان بلاد الشام، لاسيما المغاربة منهم[3]. ولا يمكن أن تأتي مثل هذه الدعوة إلا نتيجة اقتناع تام من قبل ابن جبير بملاءمة بلاد الشام لإخوانه في الغرب الإسلامي. ولم تكن القدس بعيدة عن تفكير ابن جبير في دعوته هذه، وإلا لما توجه إليها بعد سماعه بتحريرها، ومن ثم جعلها أحد الأماكن التي فضل البقاء فيها، ومواصلة عملية سماع وإسماع الحديث النبوي الشريف فيها. وقد لاقت دعوة ابن جبير هذه آذاناً صاغية في كل الغرب الإسلامي، مما أدى إلى توافد الكثير من علمائه إلى بلاد الشام، لاسيما القدس، التي لعبوا فيها دوراً مميزاً، يتسم بالفاعلية والعطاء، والتواصل الثقافي. وقد استمر هذا الدور إلى عصور لاحقة.

□□□

---

(1) *أبو الحسن محمد بن أحمد بن جبير الكناني، رحلة ابن جبير، بيروت، منشورات دار ومكتبة الهلال، 1981- ص 255.*

(2) *الأنصاري، المصدر السابق، ص5/ ق2، ص 605- 605؛ لسان الدين محمد بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق، محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، 2: 1974/232؛ أحمد بن القاضي المكناسي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، 1973: 1/278؛ وينظر عن سماع طالبي العلم للحديث من ابن جبير في القدس: الأنصاري، المصدر السابق، الرباط، مطبعة المعارف الجديدة، 1984 (تحقيق محمد بن شريفة)، ص8/ ق1، ص131.*

(3) *ابن جبير، المصدر السابق، ص232- 233.*

الحاج و قاطع الطريق وصلاح الدين الأيّوبيّ

(دراسة في كتاب رحلة ابن جُبَيْر)

د. حسن مصطفى سحلول.(*)

بين يديّ النص

ولد أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير الأندلسي في بلنسية سنة 1145. وهو من أصل عربيّ. دخل جدُّه عبد السلام بن جُبَيْر الكناني إلى إسبانيا مع الطلعة الشامية بقيادة بلج بن بشر سنة 740. وكان ابن جبير محدثاً وشاعراً وقاضياً وفقيهاً على المذهب المالكي ومعاصراً لابن طفيل ولابن رشد. وكان كاتباً لأمير غرناطة يحضر مجالسه وأسماره. وأبحر الرحّالة لأداء فريضة الحج سنة 1183 تكفيراً، في ما يبدو، عن شربه الخمر، بعد أن أرغمه على ذلك صاحبُ غرناطة عثمان أبو زيد بن أبي حفص الموحدي. وغادر غرناطة في 1/شباط/1183م ولم يعد إليها إلاً في 25 /نيسان/1185. ودوّن وقائعَ رحلته ووصف البلدانَ التي مرَّ بها وأهم آثارها في كتابه الشهير "رسالة اعتبار الناسك في ذكر الآثار الكريمة والمناسك". وهو يعرف باسم كتاب "رحلةَ ابن جُبَيْر"[1].

الحاج الأندلسي

وإنما كان إبحاره برفقة طائفة من التجّار والمسافرين المغاربة من جزيرة طريف على متن مركب للروم من أهل جنوة قادهم بعد أهوال شديدة إلى بر السلامة في الإسكندرية يوم السبت 26 /آذار/ 1183.. كانت "إقامتهم على متن البحر ثلاثين يوماً" (ص12). وفي الإسكندريّة تعرّض المسافرون إلى معاملة أثارت غضب الفقيه المالكي. فقد ضيّق الأمناءُ، وهم أسلاف رجال الجمرك

* باحث من سورية، مدرس في جامعة ليون- فرنسا.

[1] ـ ابن جُبَير، رحلة ابن جبير، بيروت، دار صادر، 1959.

في أيامنا، الخناقَ على القادمين وتشدّدوا في التفتيش على ما دقّ من الأشياء وما جلّ. وأدخلوا أياديهم في أوساط المسافرين الغرباء. وألزموهم أداء الزكاة بدون أي وجه شرعي لها. ولم يطلقوا سراح المسافرين إلاّ بعد مواقف من الذل والخزي عظيمة.

ومن الإسكندرية اتخذ القوم طريقهم إلى القاهرة. وانفصلوا عنها بعد أيام فصعدوا في النيل قاصدين إلى قُوص. ووصلوها بعد إقامة ثمانية عشر يوماً في النيل. "وقُوص هذه مدينة حفيلة الأسواق متّسعةُ المرافق كثيرةُ الخلق لكثرة الصادر والوارد من الحجّاج والتّجار اليمنيّين والهنديّين وتجّار أرض الحبشة. لأنها مَخطَرُ الجميع، ومَحَطُّ الرّحال ومجتمعُ الرّفاق، ومُلتقى الحجّاج المغاربة والمصريّين والإسكندريين ومَن يتصلُ بهم، ومنها يفوّزون بصحراء عَيْذاب، وإليها انقلابهم من الحج". (الرحلة ص 41). وتعرّض المسافرون خلال رحلتهم النهرية هذه لما تعرضوا له حين حطوا رحالهم في الإسكندرية، فكان مردة أعوان الزكاة حسب تعبير ابن جبير يصعدون إلى المراكب استكشافاً لما فيها فلا يتركون عِكماً ولا غرارة إلاّ وينقبونها بحثاً عن شيءٍ غُيّبَ عليه من بضاعة أو مال.

وفي قوص حملت ابن جبير مع الآخرين قافلةٌ قوصية من الجمّالة العرب اليمنيين وكانوا "أصحاب طريق عيْذاب ومُضمّانها" (ص42). فقطعوا المفازة ووصلوا عيْذاب بعد تسعة عشر يوماً. وأقاموا فيها ثلاثة وعشرين يوماً ذاقوا فيها من العذاب أشدّه. ويصفها ابن جبير فيقول: "وهي محتَسَبةٌ عند الله عزّ وجلّ لشظف العيش وسوء الحال واختلال الصحة لعدم الأغذية الموافقة.

وحسْبُكَ من بلد كلُّ شيءٍ فيه مجلوبٌ حتى الماء. والعطشُ أشهى إلى النفس منه. فأقمنا بين هواءٍ يُذيبُ الأجسامَ وماءٍ يشغَلُ المعدةَ عن اشتهاء الطعام. فالحلولُ فيها من أعظم المكاره التي حُفَّ بها السبيلُ إلى البيتِ العتيق، زاده الله تشريفاً وتكريماً، وأعظمَ أجورَ الحجّاجِ على ما يكابدونه ولا سيّما في تلك البلدة الملعونة. ومما لهجَ الناسُ بذكر قبائحها حتى يزعمون أن سليمان بن داود، على نبيّنا وعليه السلام، كان اتخذها سجناً للعفاريت". (الرحلة ص 49)

ولم يكن قطع بحر فرعون كما يسمي ابن جبير البحر الأحمر من عيذاب إلى جُدّة بأخف وقعاً على نفس الحجّاج فقد لاقوا فيه أهوالاً تؤذن باليأس. منها ما كان بطرأ من البحر واختلاف رياحه وكثرة شعابه المعترضة فيه. ومنها ما كان بطرأ من ضعف عُدّة المركب واختلالها وانكسارها المرّة بعد المرّة عند رفع الشراع أو حطّه أو جذب مرسى من المراسي. وقد دامت محنتهم هذه ثمانية أيام. وبلغ من يأس ابن جبير وغضبه مما لقيه وأصحابه من سوء المعاملة والاستهانة بأحكام الدين واستيداء عن المال الزكاة دون السؤال إن كان قد حال الحول عليه أم لا، أن عاهد الله ألاّ يكون انصرافهم من الحج على البحر الأحمر إلاّ إن طرأت ضرورة تحول بينهم وبين سواه من الطرق. (الرحلة ص 52). وهو يدعو الله عز وجل أن يريح الحجاجَ من هذه السبيل الملعونة التي سلكها بعمارة السبيل الأخرى القاصدة إلى بيت الله الحرام. وهي السبيل التي "من مصر على عقبة أيْلة إلى المدينة المقدسة. وهي مسافةٌ قريبة يكون البحر منها يميناً وجبل الطور المعظّم يساراً" (الرحلة ص 50).

إشكاليّةُ المقالة

إن هـذا المقطع الذي يصف كيف اجتاز الرحالة الأندلسي مصر أيام الناصر صلاح الدين في طـريقه إلـى مكـة يثير أسئلةً كثيرةً ودقيقةً غاية في الأهميّة. ويصعبُ فهمه على نحوٍ سليم دون الإجابـة عليها، أو على بعضها على الأقل. وهذه التساؤلات يتعلق بعضُها بنظام الجمرك أيام الدولة الأيوبيّة والضرائب والمكوس المفروضة على المسافرين. ويتعلّق بعضُها الآخر بأنظمة المواصلات ووسـائلها. ومنها ما يتعلّق أيضاً بوضع المسافر القانوني وما يتوجّب عليه وما يجوز له. ومنها ما يـتعلّقُ بوضـع رعايـا الدولة الموحّديّة في البلاد الأيوبيّة. وهناك أسئلة أخرى عديدة وهامة ولكن سـؤالاً منها يطرح نفسه على القارئ منذ أن يضع ابن جبير قدمه على ظهر المركب في النيل. ماذا يفعل ابن جبير في بلاد مصر وهو القاصدُ إلى بلاد الحجاز؟ لماذا لا يتخذُ طريقَه من مصر إلى مكة عن طريق العقبة؟

لمـاذا يسلك صاحبنا هذه الطريق الطويلة المحفوفة بالصعوبات؟ لماذا لا يطرق سبيلاً أخرى؟ مـاذا يقصـد (بعمارة السبيل الأخرى القاصدة إلى بيت الله الحرام ص 50) وما يمنعه من اتخاذها؟ ونحـن في مقامنا هذا سنحاول أن نوضح هذه النقطة. فهي ليست تفسّر لماذا لجأ ابن جبير إلى هذه الطـريق وحسـب وإنما هي تلقي كذلك ضوءاً ساطعاً على الأوضاع السياسية التي كانت قائمة في العقد الثامن من القرن الثاني عشر في الشرق الأوسط العربي. وهي توضح ما يكتفي نصُّ ابن جبير في أغلب الأحيان بالتلميح إليه بخصوص الحروب القائمة بين الناصر صلاح الدين يوسف بن أيّوب وأعدائـه الصـليبيّين. فهـذه الظروف الخاصة وتلك الحروب الدامية تحيط بابن جبير ورفاقه خلال رحلـتهم وتقـرّر مصـيرَهم وتفـرض علـيهم طريقهم التي يسلكونها والاحتياطات التي يتخذونها والتعلـيقات التـي يقولونهـا. وبتعبـير آخر فإنها تسبغ على كـتاب الرحلة شكله ومضمونه اللذين نعـرفهما. ومـن الصعوبة البالغة أن نفهم الرحلة الفهم الكافي وأن ندرك أبعادها على نحوٍ سليم إن جهلنا مجموعَ هذه العناصر.

الصراع ضد الدول الصليبية في بلاد الشام في القرن الثاني عشر

لقـد بلغت الحملة الصليبيّة الأولى (1096 ـ 1099) الأراضي السورية في 20/تشرين الأول/ 1097. وسـقطت القدس في 15/تموز/1099. وأخطأ المسلمون في تحليل العدوّ الجديد لمّا توهّموا هـؤلاء الفرنجة على شاكلة الروم البيزنطيين الذين كانوا في قتال معهم منذ أربعة أو خمسة قرون. وفي أواخر القرن الحادي عشر انقسمت سورية على نفسها من الناحيتين السياسية والدينيّة. واعتادت علـى عقد الأحلاف الطائفيّة التي كانت تتنازع فيما بينها. وانصرفت هذه الأحلاف انصرافاً تاماً عن واجب قتال الأعداء ممّا يسرّ للفرنجة النزول في البلاد واقتراف المجازر وترحيل السكان.

وبـدأت ردةُ الفعل الإسلامية المُنظّمة ضد ممالك الصليبيّن بظهور زنكي أتابك حلب والموصل (1127 ـ 1146). وبُعِثـت فكرة المقاومة والجهاد من جديد. وأخذت بوادرُ التوحيد والزعامة في

الظهور. وأخذ زنكي يعمل على ضم شمل المدن العربية وعلى تسديد الضربات الواحدة تلو الأخرى ضد الدولة الإفرنجية. فضم حماة سنة 1130 وكثيراً من مواقع الصليبيين خلف نهر العاصي. وبعد حصار دام استمر أربعة أسابيع انتزع سنة 1144 من يد جوسلان الثاني مدينة الرها. وكانت أول دولة أنشأها الصليبيون في شمال سورية سنة 1098. وكان سقوطها من أهم العوامل التي دفعت أوروبا إلى تجهيز ما يعرف بالحملة الصليبية الثانية (1147 ـ 1149).

وانتقلت بطولة القضية الإسلامية بعد موت زنكي إلى ابنه نور الدين محمود (1146 ـ 1174). وأعلن أن النصر مرهون بوحدة المسلمين السورية. فهزم ريمون دو بواتييه أمير إنطاكية وقتله قرب معرّة النعمان في 29/حزيران/1149 وانتزع من سلطان دولة إنطاكية الصليبيّة كل الحصون الواقعة شرق نهر العاصي كأفامية وحارم وبانياس وأرتاح... وركّز جهوده على دمشق وكانت هذه قد وقعت في يد خلفاء طغتكين وكانت لسنوات عديدة حليفة فعليّة لمملكة القدس فدخلها سنة 1154. وانتزع بعلبك سنة 1155 وشيزر سنة 1147. فامتد سلطانه من الموصل إلى حوران. وكانت مرحلته القادمة تحرير القدس من الصليبيين. وكان عليه للوصول إلى مآربه أن يوحّد الأراضي السورية والمصريّة. وكانت هذه الأخيرة في أيدي الفاطميين منذ أن دخلها المعز لدين الله الفاطمي سنة 969. وكانت شوكة هؤلاء قد ضعفت كثيراً في القرن الثاني عشر. وكان المتنفّذون فيها لا يتورعون عن الاستغاثة بإفرنجة القدس كما فعل الوزير شاور سنة 1164 حين استدعى آموري الأول ملك القدس (1163 ـ 1174). ففرض هذا وصايته على دولة الفاطميين. وبلغ الطموحُ به أن حاول سنة 1168 أن يُخضع مصر لسلطانه المباشر وأن يفتحها بقوة السيف. فاستنجد المصريون بنور الدين فأمدّهم بقائده شيركوه. فدخل هذا مصر وأرغم الجيوش الصليبية على إخلائها. فولاّه الوزارةَ الخليفةُ الفاطميُ العاضد (1160 ـ 1170). ولكنه شيركوه قضى نحبه بعد شهرين من تقلّد الوزارة فانتقلت شارتها من بعده إلى ابن أخيه صلاح الدين بن أيوب فصارت دولة الصليبيين محاصرة من جهات البر الثلاث.

السلطان صلاح الدين يوسف بن أيّوب

وجعل صلاح الدين لسياسته ثلاثة أهداف هي إحلال التعليم السني محل التعليم الشيعي وتوحيد مصر وسورية تحت سلطة واحدة ثم مواصلة الجهاد ضد الإفرنج. وبلغ هدفه الأول حين مات العاضد الفاطمي فجعل صلاح الدين خطبة يوم الجمعة باسم الخليفة العبّاسي المستضيء (1171 ـ 1180) فانتهت بذلك دولة الفاطميين "ولم ينتطح في الأمر عنزان!". حسب تعبير ابن الأثير. وحقق هدفه الثاني سنة 1174 عندما توفي نور الدين محمود سيد سورية سنة 1172 وبويع بالملك بعده لابنه إسماعيل وكان صبياً في الحادية عشرة من عمره. فانتزع صلاح الدين منه سورية وسيطر على دمشق وحمص وحماة وأغلب الأراضي السوريّة. وتمكن أخيراً من توحيد سورية ومصر بعد جهود متواصلة دامت تسع سنوات (من 1174 ـ حتى 1183). وبعد حروب ضد الزنكيين في حلب الذين كانوا يعتبرونه غاصباً. وكان الصليبيون يناصرونهم.

وإذ كانت القيروان والحجاز متاخمتين لمصر فقد انضمتا فوراً إليها وأصبحتا جزءاً من الدولة السورية المصرية الناشئة. ثم ألحق توران شاه أخو صلاح الدين الأكبر بهذه الدولة بلاد النوبة واليمين. فتوحد الشرق الأوسط بقيادة صلاح الدين وتفرّغ هذا لتركيز قواه ضد الصليبيين. وهكذا فإن ما حلم به زنكي وابنه نور الدين من محاصرة الإفرنج وقطع دابرهم بدأ يتحقق بما تم من جليل الأعمال على يد خليفتهما يوسف بن أيوب.

لقد بذل الإفرنجة كل جهودهم لمحاربة صلاح الدين ولمنع اتحاد سورية ومصر. وناصر ملكهم بودوان الرابع (1147 ـ 1185) أعداء صلاح الدين الزنكيين في حلب. وأعلن نفسه وصياً على إسماعيل بن نور الدين يدافع عن مصالحه كما سبق لبودوان الثالث (1143 ـ 1163) أن أعلن نفسه منافحاً عن استقلال دمشق ضد نور الدين. وأثمرت جهودهم وأعاقت حركة السلطان يوسف حتى سنة 1176 عندما طرأ على موازين القوى العامة في المنطقة تغييرٌ أفاد منه السلطان.

فلقد كانت الدولة البيزنطية في آسيا الصغرى تهدد ديار الإسلام في شمال سورية. وكان إمبراطور القسطنطينية مانويل كومنيس حليفاً مرهوب الجانب لدول الصليبيين على ساحل سورية.

ولكنه هُزم هزيمة نكراء على رأس جيش عظيم في معركة ميريوكيفالون الدامية التي خاضها ضد سلطان قونية السلجوقي. فعرض على حلفائه الصليبيين القيام بحملة مشتركة ضد مصر وتعهّد لهم بأن ينقل جنودَهم وفرسانهم على ظهر أسطوله البحري. وكانت غايته الثأر لهزيمته أمام الأتراك المسلمين ونهبَ أراضي مصر الغنيّة وإعادةَ الاعتبار لسمعة جيوشه. ولكن كلمة النبلاء الفرنجة لم تجتمع على ذلك فغضب الإمبراطور وأعلن أنه يتخلى عن مواثيقه معهم.

وكانت تلك هي الفرصة التي ينتظرها صلاح الدين. فتلقّف زمام المبادرة وفرض على الصليبيين حرباً مستمرة تعاقبت بها الانتصارات والهزائم. وإن حافظ الإفرنجة خلال هذه المرحلة على أهم مواقعهم العسكرية فإنهم قد أصيبوا بهزائم خطيرة في صلب أراضيهم. بل لقد اخترق أسطول صلاح الدين ميناء عكا وكان من أهم مراكزهم العسكرية والتجارية. واضطر ملكهم بودوان الرابع وقد أنهكت الحروب المستمرة قوى رجاله إلى عقد هدنة مع السلطان. وكان ذلك سنة 1180.

وهنا ظهر على مسرح الأحداث رجلٌ كان لسلوكه الشائن أثر عظيم ومباشر في التعجيل بحركة التاريخ وبتحديد مستقبل المنطقة. وبتعديل رحلة ابن جبير الأندلسي وبقية المسافرين على نحو غير مباشر.

البرنس أرناط: قاطع طرق ونبيل من الإفرنجة

بعد سقوط الرها في يد زنكي دعا الباب أرجين الثالث (1145 ـ 1153) إلى إعداد الحملة الصليبية الثانية. وقاد هذه إمبراطورُ الدولة الجرمانية كونراد الثالث (1138 ـ 1152) وملكُ فرنسا لويس السابع (1137 ـ 1180). ووصلت القوات الإفرنجية إلى إنطاكية في شهر آذار 1148 حيث استقبلها أميرها ريمون دو بواتييه. وكان بين صفوفها واحد من المرتزقة اسمه رونو دو شاتييون.

ويعرفه المؤرخون العرب باسم أرناط. وكان فارساً من عائلة فرنسيّة متواضعة من صغار النبلاء.

وكان جريئاً جميلاً ومتهوراً عديم الأخلاق والذمة شديد التعصب وذا حب للمال شديد. جاء إلى سـورية بحـثاً عن الثروة وعن الجاه. وبعد فشل الحملة الصليبية عاد الملك لويس إلى بلاده. ولكن رونو بقي في إنطاكية مرتزقاً في خدمة بودوان ملك القدس.

وابتسـم الحـظ له حين قُتل أمير إنطاكية الصليبي في معركة شنها ضد نور الدين بالقرب من معـرّة النعمان في 29/حزيران/1149. فترملت زوجتهُ كونستانس وكانت الوريثة الشرعية لكرسي إنطاكـية فصارت الوصية على حكم الإمارة ريثما يبلغ ابنها سنّ الرشد. واستطاع أرناط أن يستميل الأرملـة الـثرية فأعلنـت عن رغبتها في الزواج منه. وأثارت بهذا استياء مطران المدينة أميري دولـيموج واستنكار أعيان المملكة وبلاط بيزنطة استصغاراً لأمره واحتقاراً لوضاعة منشئه. ولكن بـودوان ملك القدس وكان من أقربائها وولي نعمتها وافق على عقد زواجها من المغامر على ضعة شـأنه. وتـم الـزواج في إنطاكية سنة 1153 فصارت إمارة إنطاكية وثرواتها في يد رونو وصار واحـداً من أخطر رجال الدولة الصليبية على الساحل السوري. وصار قاطع الطريق في الأمس نداً لكبار الأشرف اليوم.

ولكـن لم يلبث رونو أن أسفر عن خبيئة نفسه. فأمر رجاله بإلقاء القبض على المطران أميري فنهـب أمواله وكنوز كاتدرائية إنطاكية. وأمر بجلد رجل الدين قبل تعليقه على خشبة ورأسُه الحليق مدلّـى نحـو الأسفل وقد طُلي بالعسل لجلب الذباب والزنابير. ولم يُطلق سراح المطْران إلاّ بعد أن هدّده ملكُ القدس بالقدوم بجيوشه إلى إنطاكية.

وبعـد ذلـك بقلـيل تحـالف رونو مع ملك أرمينيا الصغرى طوروس ضد حليفهما إمبراطور بيزنطة. فنزلت قواتهما على شواطئ قبرص المسيحية وكانت من أملاك بيزنطة. وعاث المجرمون فـي الأرض فسـاداً. فقـتلوا حاميتها واغتصبوا نساءها وأحرقوا كنائسها وأديرتها ونهبوا أملاكها وعادوا إلى إنطاكية ثملين بنشوة القتل مُثقلين بالغنائم.

وخـلال ثـلاث سنوات حارب رونو ضد المسلمين بصحبة بودوان الثالث ملك القدس. أو أنه هـاجم منفرداً الأراضي الإسلامية لأراضيه فنشر فيها القتل والرعب و الدمار. وبينما كان ذات يوم يحـاول أن ينهب قطيعاً من المواشي العائدة لإحدى القرى العربية المسيحية هاجمته قوات نور الدين وألقـت القبض عليه. وكان ذلك في 23/تشرين الثاني/1160. فجُعل سجيناً في قلعة حلب. وكان له من العمر خمس وثلاثون سنة وظل فيها طيلة ستة عشر عاماً!...

ولـم يسـعَ ملـكُ القـدس لإطلاق سراح مولاه. بل إن زوجته كونستانس نفسَها وريثة عرش إنطاكية لم تحرك أنملة لدفع فدية زوجها الأسير. والواضح أن غياب الرجل في قلعة حلب لم يحزن كثـيراً مـن أهلـه أو أصحابه. ولم يُطلَق سراح أرناط إلا سنة 1176. بمناسبة تبادل للأسرى بين المسلمين والصليبيين. كان عندئذٍ رجلاً كهلاً قد دبّ الشيب إلى شعره وقد نسيه القوم.

وخـلال مدّة سجنه الطويلة كانت كونستانس قد ماتت وصعد على عرش إنطاكية ابنُها الوريثُ

الشرعي. وكان ثلاثةُ ملوك قد تعاقبوا على عرش مملكة القدس. وكان الملكُ يوم خروجه هو بودوان الرابع الأبرص. وكان نور الدين قد توفي، وقد خلفه صلاحُ الدين يوسف بن أيوب. وكان قد وحّد سورية ومصر.

فذهب رونو إلى القدس والتحق في خدمة ملكها مغامراً ومرتزقاً ضعيف الشأن كما كان قد فعل حين جاء بلاد الشام قبل ما يقرب من ثلاثين سنة.

كانت المنطقة الواقعة شرقيّ نهر الأردن ذات أهمية استراتيجية عسكرية وتجارية بالغة بالنسبة للدولة الصليبية. فقد كانت تشرف على مرور قوافل التجار والحجيج بين مصر وبلاد الشام والجزيرة العربية. وكانت قوافل الحجّاج القادمة من بلاد المغرب الإسلامي أو من بلاد الأندلس تنضم إلى القافلة المصرية. وكان سادة هذه المناطق من الفرنجة يتقاضون رسوماً وضرائب من قوافل المسافرين لقاء عبورها في هذه الأراضي. وكانت هذه الإقطاعية تفصل كذلك بين أطراف دولة صلاح الدين وهي سورية في الشمال ومصر والقيروان في الغرب والحجاز في الجنوب.

وكان سيد المنطقة ميلان دو بلانسي قد مات غيلة سنة 1174. وترك أملاكَهُ لزوجته السيدة إتينيت. وكانت هذه تنتمي إلى الأسرة الحاكمة في القدس وابنة عم الملك. ولم يتأخر رونو دو شاتييون في استمالة قلب الأرملة فتزوجته سنة 1177. فتغير حاله من جديد وصار بفضل زواجه منها واحداً من الأسرة المالكة وله لقب البرنس ومرشحاً للصعود على عرش القدس ذات يوم!. وصار كذلك سيّد المنطقة الواقعة شرق نهر الأردن بين البحر الميت والبحر الأحمر. وكانت تضم مدينة الخليل المسيطرةَ على الطريق المؤدية إلى القدس ومدينة أيلات التي تهيمن على خليج العقبة وعلى جنوب سيناء وهو طريق الحجّاج المصريين والمغاربة والأندلسيين (وكان ابن جبير واحداً من هؤلاء الحجاج ا لمغاربة القاصدين إلى بيت الله الحرام في سنة 1183). وكانت له حصون الكرك وشوبك والبتراء. وصار بفضل حصنه القائم على البلقاء (مؤاب القديمة) شرقي البحر الميت فوق الجرف يسيطر على طريق قوافل الحجاج من دمشق إلى الحجاز. ولم تكن السّنون قد هذّبت من طباعه الغليظة ولم يكن قد نسي سنين أسره الطويلة، ولم يكن يحلم إلاّ باللحاق بالوقت الضائع. وكانت رغبته بالإثراء لا تقل عن عطشه للمغامرة وللمآثر العسكرية. وأخذ البرنس رونو دو شاتييون يفرض على قوافل التجّار والحجاج ضرائب باهظة جداً. ثم بدأ بنهب القوافل العابرة على مقربة من أراضيه وعلى خطف أصحابها.

الرحّالة واللص والسلطان

كان صلاح الدين قد عقد صلحاً مع ملك القدس بودوان الرابع سنة 180 كما أسلفنا في القول. وكان الطرفان يلتزمان بما جاء فيه. ولم يكن ذلك شأن سيّد الكرك ومولى الملك بودوان. ورغم عهود السلام التي أقسم بودوان أمام مبعوثي السلطان الأيوبي على الوفاء بها مع بقية رجاله والأمراء الصليبيين الخاضعين لسلطته نظّم رونو شاتييون حملة عسكرية قادها في قلب الجزيرة

العربية سنة 1181 ونهب تبوك وتيماء في الحجاز وهاجم طريق المدينة المنورة. فردته عنها قوات صلاح الدين. فانتقم من قافلة للحجاج كانت قد غادرت دمشق إلى مكة فنهبها وغنم فيها غنائم كثيرة واقتاد الحجاج أسرى وألقى بهم في سجون قلاعه. واحتج صلاح الدين وعاتب ملك القدس على خيانته للمواثيق وطالبه بإطلاق سراح الحجاج الأسرى وبإعادة الأموال المنتهبة لأصحابها.

وحين وجه بودوان الرابع أوامره بذلك لتابعه البرنس سخر هذا منه. وأعلن أنه لن يعيد أبداً طواعية ما أخذه بقوة السيف. ولم يكن بوسع الملك إلا أن يقرَّ لصلاح الدين بعجزه عن إرغام صاحب الكرك على الامتثال لأوامره وعلى احترام العهود المعقودة بين المسلمين والصليبيين. وكان من نتيجة هذا أن ضعفت الحركةُ التجارية العامة فقلت الأرزاقُ وارتفعت الأسعارُ ارتفاعاً فاحشاً وتحولت قوافل التجار عن هذه المناطق بعد أن انعدم الأمن فيها. وتحولت كذلك قوافل الحج إلى طرق أخرى أطول وأكثر مشقة. ومنها القافلة التي كان فيها ابن جبير وأصحابه.

وعبّأ صلاح الدين قواته وقرر معاقبة الصليبيين على خيانتهم. فهاجم كثيراً من حصونهم وقلاعهم في فلسطين. وحاصر بيروت سنة 1182. وكانت في يد الإفرنجة. ولكنه جدّد العهود التي كانت بينه وبين الصليبيين حين طلب هؤلاء ذلك منه ووعدوا باحترامها.

ولكن رونو دو شاتيون لم يرتدع وعزم على الإتيان بما لم يأت به أحد قبله قط وعلى ارتكاب ما لا يستطيع مسلم أن يقبل به قط. فكيف بصلاح الدين؟. فلقد بدأ ببناء خمس سفن حربيّة مفكّكة في الكرك وفي عسقلان. ثم نقل أقسام هذه المراكب على ظهور الجبال حتى شاطئ البحر الأحمر فأعيد بناؤها وجعلت في الماء. وأبحرت ثلاثةٌ منها وعلى متنها مئاتُ الرجال المسلحين. وصعد رونو على ظهر المركبيْن الباقيين وسد منافذ البحر الأحمر. وأعلن على الملأ نيته في السيطرة على طرق الحج جميعها ووضع يده على الحرمين الشريفين ونقل جثمان الرسول العربي من قبره في المدينة المنورة إلى قلاع البلقاء. وبينما كان البرنس أرناط يحاصر أيلات (شتاء 1182 ـ 1183) أخذت بقيةُ سفنه تنشر الرعبَ والأهوالَ في البحر الأحمر فتنهب موانئه وتحرق السفن المبحرة فيه. ويذكر ابن جبير أنهم قد أحرقوا ستة عشر مركباً. وحاول بعض قادته النزول في جدّه لمهاجمة المدينة ومكة على حين غرّة. ثم نهبوا الربيغ والحوراء على ساحل البحر الأحمر الشرقي بعد أن أنزلوا قواتهم على أرض الحجاز فقتلوا الناس واغتصبوا النساء. وأبحرت بعض المراكب الصليبية حذاء شواطئ بلاد النوبة ونهب جنودها ميناء عيذاب. ونهبوا كذلك في البر المصري قافلةً كبيرة للتجار كانت قادمةً من قوص إلى عيذاب. وقتلوا الجميع ولم يحيوا أحداً. ونهبوا قافلة أخرى في قصير على شاطئ البحر الأحمر الغربي مقابل قوص. واختطفوا سفناً عديدة للمسلمين كانت تنقل حجّاجاً إلى بيت الله الحرام.

ويصف ابن جبير ذلك فيقول: "وأحدثوا حوادث شنيعةً لم يُسمع مثلها في الإسلام. ولا انتهى رومي إلى ذلك الموضع قط!". (الرحلة ص 34).

ونهض صلاح الدين يوسف للأمر. وأمر أخاه الملكَ العادل نائبه على مصر بالتصدي لهذه

العصابات المجرمة. فسيّر هذا إليها الحاجب المعروف بلؤلؤ. فلحق الأسطول المصري بأسطول القراصنة الفرنجة قبالة جدة. وأغرق سفنَ الصليبيين. ولوحق قطاع الطرق الذين كانوا ما يزالون في بر مصر أو في بر الحجاز وأُخذوا. ومن نجا منهم من الموت قتلاً خلال المعارك أُرسل إلى كبرى المدن الإسلاميّة في مصر وسورية حيث قُتل فيها على رؤوس الأشهاد. ولقد كان ابن جبير قد بلغ لتوه الأراضي المصريّة حين وصلت طائفة من هؤلاء الأسرى "ولما حللنا في الإسكندريّة في الشهر المؤرّخ ـ أ قام ابن جبير فيها بين 26/آذار/1183 و3/نيسان/ عاينا مجتمعاً من الناس عظيماً بُروزاً لمعاينة أسرى من الروم أدخلوا البلد راكبين على الجمال ووجوهُهم إلى أذنابهم وحولهم الطبول والأبواق" (*الرحلة* ص34). ويذكر ابن جبير أن منهم من وُجّه إلى مكة والمدينة.

وأما رونو دو شاتيون فإنه تمكن من النجاة بنفسه قبل أن تصل قوات صلاح الدين إلى أيلات فالتجأ إلى قلعة الكرك المنيعة. وحاصرته قوات صلاح الدين فيها مرّات عديدة في نهاية سنة 1183 وخلال سنة 1184 ولكنها اضطُرت إلى الانسحاب حين جاءت جيوش الملك بودوان لنجدة أمير البلقاء. ويذكر ابن شدّاد في مواقع كثيرة من كتابه "النوادر السلطانيّة والمحاسن اليوسفيّة"[2] أخبار هذه المعارك الضارية بين صلاح الدين وعدوّه اللدود (ص 78 ـ 82).

وبقي ابن جبير في جوار البيت العتيق في مكة ثمانية أشهر (من 3/آب/1183 إلى 3/نيسان/1184) حجَّ خلالها وتردد على حلقات مساجد مكة وأجازه بعضُ شيوخها. وحين قرّر الرجوع إلى بلاده اضطُر كذلك إلى سلوك طريق غير التي كان له أن يسلكها في الظروف العاديّة. ولم يكن يستطيع أن يعود إلى بلاده عن طريق عيذاب بعدما قاساه في مصر خلال قدومه إلى البيت الحرام وإثر نذره بأن لا يعود إليها ثانية. وكانت طريق الحجاز التي تمر بعقبة الأردن ماتزال مقطوعة بسبب الحروب الدائرة في منطقة البلقاء وبسبب أعمال البرنس أرناط المجرمة. وكان على جميع الحجاج الشاميين والأتراك السلوقيين (من منطقة قونية وأرمينية الصغرى) أن يتحوّلوا عن طريق الشام وأن يتخذوا طريق العراق اتقاء لشروره. فانضم المسافر الأندلسي إلى الموكب العراقي مع الحجيج الشامي والتركي والخراساني والموّاصلة. وبعد زيارة مسجد الرسول في المدينة قطع الموكبُ وادي الرُّمة ثم صحراء نجد قاصداً الكوفة في جنوب العراق. ومنها الحلّة فبغداد حاضرة العبّاسيين. وهناك انفصل حج خراسان ونيشابور وبخارى وسمرقند وبلاد ما خلف النهر عن المحفل الكبير.

. وبقي فيه حجُ الشام والموصل وأرمينيا وكيليكيا" وأرض الأعاجم المتصلة بالدروب" (<u>الرحلة</u> ص 206) ثم قطع الموكبُ سامرّاء وتكريت والموصل ونصيبين ورأس العين وحرّان ومنبج. وعندها دخل المسافرون ضمن الأراضي الخاضعة لسلطان صلاح الدين الأيوبي. وقطعت القافلة بهم بزاعة وحلب وحماة وحمص ثم ألقت رحالها في دمشق في 5/تموز/1184.

---

[2] ـ *ابن شدّاد بهاء الدين، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفيّة دمشق (سلسلة المختار من التراث العربي، رقم 10، اختار النصوص وقدّم لها الأستاذ محمد درويش)، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1979.*

وفي دمشق عاد الرحالة الأندلسي من جديد إلى قلب الحرب التي لم تهدأ قط بين صلاح الدين ورونو دو شاتيون منذ سنوات (الرحلة ص 260). وهو لا يتمكن من رؤية السلطان "لأنه لا يأوي إلى راحة، ولا يخلد لدعة، ولا يزالُ سَرجُهُ مجلسَهُ. إنا بهذه البلدة (دمشق) نازلون منذ شهرين اثنين وحلّلناها وقد خرج لمنازلة حصن الكَرَك، وهو عليه محاصرٌ حتى الآن. والله تعالى يعينه على فتحه" (الرحلة ص270). ويصف ابن جبير المعركةَ العظيمةَ التي نشبت آنذاك بين قوات المسلمين وجحافل الصليبيين التي تقاطرت من شتى أنحاء القلاع والحصون الصليبية لمجابهة سلطان دمشق ولمناصرة صاحبهم البرنس أرناط (الرحلة. ص272).

وبعد إقامته في دمشق قصد ابن جبير بانياس الشام وكانت ثغر بلاد المسلمين وكان صلاح الدين قد استرجعها من أيدي الصليبيين. ومنها قادته قافلة الركاب إلى عكّة وكانت قاعدة مدن الإفرنج بالشام. وأبحر المركب بمسافرين يوم 18/تشرين الأول/1184 قاصداً صقلية.

وانقطعت أخبار حروب صلاح الدين الأيوبي عن المسافر المغربي ونحن لا نجد لها أثراً بعد ذلك في كتاب الرحلة. فالصفحات الباقية من الكتاب تصف أهوال الرحلة في طريق العودة.

وتصف عاصفة هائلة دمّرت المركب وألقت بمن فيه إلى أمواج البحر فأشرفوا على الغرق لو لم تنقذهم مراكب غليام ملك النورمنديين في صقلية. وهي تتحدث عن أوضاع المسلمين في صقلية بعد أن غلبهم النورمان على أمرهم. ويذكر لنا ابن جبير فيما بعد كيف وصل إلى بلاده في الأندلس سالماً بعد غيبة دامت عامين كاملين وثلاثة أشهرٍ ونصفاً.

"ذكر وقعة حطّين المباركة على المؤمنين"

لكن الحروب لم تتوقف البتة بعد ذهاب العالم الأندلسي.ولكنها دخلت في مرحلة خطيرة قادت جيوش المسلمين إلى معركة حطّين ثم إلى استرجاع بيت المقدس. ولعب برونو دو شاتيون في التعجيل بهذه الأحداث كذلك دوراً أساسياً. فلقد مات بودوان ملك القدس الأبرص سنة 1185. وخلَفَه بعد صراعٍ دامَ فترةً على عرش القدس جي دو لوزينيان الأول (1186 ـ 1192) (وهو الملك جفري في رواية ابن شدّاد)، بدعم من رونو دو شاتيون وأسقف القدس. وكان هذان من أنصار سياسة الحرب المستمرّة ضد المسلمين. ولكن الملك الجديد أعلن بُعَيْد تتويجه أن يحترم اتفاق السلام الذي عقد مع صلاح الدين سنة 1185. ووعد صاحبُ الكرك بالتزام العهود كذلك وترك القدسَ بعد تتويج الملك الجديد عائداً إلى ممتلكاته شرقي الأردن.

ولكنه نكص بعهده عند أول فرصة سنحت له. فهاجم في مطلع سنة 1187 قافلةً عظيمةً من المسافرين المسلمين كانوا قادمين من القاهرة ويقصدون دمشق عبرت بأراضيه حسب حالة الصلح ونزلت عنده بالأمان. فغدر بهم وبالقافلة ونهبها. وألقى بتجّارها وبجمّاليها وأدلّتها وحاميتها وكل من فيها في سجون قلاعه. واستولى على أملاكهم. ولقد زعم بعض المؤرخين الأوربيين أن أخت صلاح الدين كانت بين أسرى الكرك."وناشده أهل القافلة الله والصلحَ الذي بينه وبين المسلمين، فقال

ما يتضمن الاستخفاف بالنبي ــ صلى الله عليه وسلّم ــ وبلغ ذلك السلطانَ، فحمله الدينُ والحميةُ أن نــذر إن ظفــر بــه قتله" "**النوادر السلطانية**" (ص102). وطالب صلاحُ الدين الملكَ جفري باحترام المواثيق وباللجوء إلى سلطته كملك ليرغمَ مرؤوسَه صاحب الكرك على إعادة الأموال المنهوبة إلى أصــحابها وعلــى إطلاق سراحهم. وتوسّل جفري إلى أرناط كما سبق للملك بودوان الرابع أن فعل ســنة 1181 بــأن يحــترمَ العهودَ والمواثيق وأن يرجعَ الحقوقَ لأصحابها. وكما لم يلقِ رونو فيما مضى أذناً صاغية لأوامر الملك السابق فإنه ضرب عرض الحائط برغبات الملك الحالي.

وقرّ قرارُ صلاح الدين على وضع حدٍّ نهائيٍّ لسلوك الصليبيين الشائن. وأقسم أمام الناس ليقتلنَّ بيده "شيطانَ الإفرنج" هذا وأخذ يعبّئ قوى المسلمين.

والــتقى الجمعــان يــوم 4/تمــوز/1187 على هضبة حطين بالقرب من بحيرة طبريّة. وكان الصــليبيون قــد حشدوا كلَّ قواهم. ويقدر صاحب كتاب تأريخ مملكة القدس بثلاثة أو بأربعة آلاف فــارسٍ وبثلاثيــن ألف أو خمسة وثلاثين ألف راجلٍ. وكان هذا جيشاً عظيماً لم يحشد الإفرنجُ مثله قــط. وبعــد قتال شديد دارت الدائرة على الصليبيين. فقُتِل منهم كثيرٌ وأُسِر منهم كثيرٌ. وبين هؤلاء كــان الملــك جي دو لوزينيان نفسه ورونو دو شاتيون. ولنترك لابن شدّاد مؤرّخ صلاح الدين أن يصف لنا نهاية قاطع الطرق:

"ولمــا فتح الله تعالى عليه بالنصر والظفر ونُصِبت الخيمة، جلسَ (صلاح الدين) فرحاً مسروراً شاكراً لما أنعم الله عليه. ثم استحضرَ الملكَ جفري (جي دو لوزينيان) وأخاه البرنس أرناط (رونو). ونــاولَ الملــكَ جفري شربة من جُلاّب بثلج، فشرب منها وكان على أشد حالٍ من العطش. ثم ناول بعضها البرنس أرناط. فقال السلطان للترجمان:

ــ قل للملك: أنت الذي تسقيه!... وإلاّ أنا ما سقيته!.

وكــان علــى جميل عادة العرب وكريم أخلاقهم أن الأسير إذا أكل أو شرب من مالِ من أسره أمــنَ علــى حياته ولم يعد يمسه مكروه. (وكانت غاية الملك بإشراكه رونو بشرب الجلاّب معه أن يُرغم صلاح الدين على إبقاء رونو على قيد الحياة).

ثم أمرهم بمسيرهم إلى موضعٍ عُيّنَ لنزولهم، فمضوا وأكلوا شيئاً، ثم عاد فاستحضرهم ولم يبق عــنده أحــدٌ ســوى بعض الخدم، واستحضرهم وأقعد الملكَ في الدهليز، واستحضر البرنس أرناط، وواقفه على ما قال. وقال له

ــ ها أنا أستنصر لمحمد عليه السلام.

ثــم عرض عليه الإسلام، فلم يفعل. ثم سلَّ صلاح الدين النّمجاةَ وضربه بها، فحلَّ كتفه، وتمّم عليه من حضر، وعجّلَ الله بروحه إلى النار، فأُخذَ ورُمي على باب الخيمة.

فلمــا رآه الملــك وقد خُرِجَ به على تلك الصورة لم يشك في أنه يُثني به فاستحضره السلطانُ وطيّب قلبَه وقال:

ـ لم تجرِ عادةُ الملوكِ أن يقتلوا الملوكَ. وأمّا هذا فإنه تجاوز حدّه، فجرى معه ما جرى. "النوادر السلطانية"(ص. 103 ـ 104).

□

مراجع النص:

1- ابن جُبَيْر، رحلة ابن جبير، بيروت، دار صادر ، 1959.

2- ابن شدّاد بهاء الدين، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفيّة دمشق (سلسلة المختار من التراث العربي، رقم 10، اختار النصوص وقدّم لها الأستاذ محمد درويش)، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1979.

فهرس الأعلام

□□□

القصّة على لسان الحيوان
كتاب ((النَّمِر والثعلب))
لسهل بن هارون نموذجاً

قحطان صالح الفلاح (*)

الملخص

القصة ـ أو الحكاية Fable ـ على لسان الحيوان، جنس أدبيّ ذائع في آداب العالم. تُعزى فيه الأفعال والأقوال إلى الحيوانات، قناعاً يشفّ عمّا وراءه، ورمزاً يومئ إلى المرموز إليه، وتنطوي هذه الحكايات على غايات أخلاقية ودروس اجتماعية وتربوية ومضامين سياسية ناقدة. وقد اختُلف حول نشأة هذا الفن ومهاده التاريخي، فقيل: إنّ أصوله ترجع إلى اليونان، وقيل: بل إنّ الهند أسبق الأمم في حلبة هذا الفنّ، وثمّة من يرى غير ذلك. ولعلّ ارتباط هذا الفن بالحكاية أو القصّ الشعبيّ، والنشأة الأسطورية له، يكمنان وراء شيوعه لدى كثير من أمم الأرض.

وهذا البحث يعرض ـ ممهّداً ـ معرفة العرب بهذا الفن أوّلاً، وصنيع ابن المقفع في ترجمته كليلة ودمنة وأثرها في الأدب العربي ثانياً، ليدلف ـ باسطاً الحديث ـ إلى القصّة على لسان الحيوان لدى سهل بن هارون من خلال كتابه ((النمر والثعلب)). وهو قصّة طويلة يجريها سهل على لسان الحيوان، قلّما تعرض لها الدارسون.

تمهيد:

عرف العرب الحكاية على لسان الحيوان معرفة تامّة منذ العصر الجاهلي[1] ـ ويتجلّى هذا الأمر واضحاً في قصص الأمثال الواردة في كتب الأمثال، كـ((الأمثال)) للمفضّل الضبّي

(*) كاتب من سورية.

[1] ـ سلوم، داود: كتاب قصص الحيوان في الأدب العربي القديم، عالم الكتب، ط1، بيروت، 1998م، ص9.

(ت170هـ)، و((جمهرة الأمثال)) لأبي هلال العسكري (ت نحو 395هـ)، و((مجمع الأمثال)) للميداني (ت 518هـ). وفي الشعر الجاهلي زادٌ وافرٌ من هذه الحكايات، ولاسيما في دواوين أمية بن أبي الصلت، والأعشى الكبير، والنابغة الذبياني. وجاء في القرآن الكريم كثير من الآيات عن الحيوان لغايات عديدة، فدارت حوله كثير من الحكايات في كتب التفاسير، التي فصّلت ما أُجمل فيه، وأشربته كثيراً من الأساطير والإسرائيليات[1].

وفي كثرة وجودها دلالةٌ على اهتمام العرب بهذا الفن، واتّخاذهم له سبيلاً للعبرة والموعظة الأخلاقية، وكان يُروى شفاهاً حتى عصر التدوين، وبفعل الامتزاج الاجتماعي والثقافي الواسع في العصر العباسي الأول تعرّف العرب إلى حكايات الأمم الأخرى، فهذا ابن المقفع (ت 142 هـ) يخطو بالحكاية على لسان الحيوان خطوة واسعة، لا عهد للأدب العربي بها، فيكون ((أولّ من نقل هذا الفنّ القصصي من مرحلة الشفاهية (الشعبية) عند العرب، إلى الأدب المدوّن (الكتابي) في أول خطوة من نوعها في تاريخ الأدب العربي القديم عامّة، والإبداع القصصي خاصّة، وتزداد هذه الخطوة أهمية، إذا وضعنا في الاعتبار أنّ هذه هي المرّة الأولى في التراث الأدبي عند العرب، التي يُوضع فيها ـ بعد الشعر ـ أول كتاب قصصي مجموع في صعيد واحد[2])).

وتنبّهَ العرب إلى قيمة هذا الأثر الخالد، الذي ((تنقل بين الأدبين الهندي والإيراني، قبل أن ينتقل إلى العربية، فأرسي أساس صرحه إرساءً جديداً، ومنه أُخذت ترجمات كثيرة، تربو على الستين في لغة عالمية[3])). ومن صور اهتمام العرب به، وتأثيره في أدبهم، محاكاتهم إياه ونسجهم على مثاله. وممّن عُرِفَ بنظمه أبان بن عبد الحميد اللاحقي (ت 200 هـ)، وسهل بن نوبخت، وعلي بن داود (ت 230هـ)، وبشر بن المعتمر (ت 210هـ)، وابن الهبارية (ت 504هـ)، تحت عنوان: ((نتائج الفطنة في نظم كليلة ودمنة)). وممّن حاكاه ونسج على منواله، سهل بن هارون، وإخوان الصفا في ((رسالة تداعي الحيوانات على الإنسان)) في القرن الرابع الهجري، وابن ظَفَر الصقلي (ت 565هـ) في ((سُلوان المطاع في عدوان الأتباع))، وأبو العلاء المعري (ت 449هـ)، في أكثر من كتاب وصل إلينا منها ((الصاهل والشاحج))، وغير هؤلاء كثير. فكان تأثير كليلة ودمنة بالغ الأهمية في الأدب العربي[4].

---

(1) ـ حميدة، عبد الرزاق: قصص الحيوان في الأدب العربي، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت، ص 68 ـ 88.

(2) ـ النجار، محمد رجب: حكايات الحيوان في التراث العربي، مجلة عالم الفكر، الكويت، مج24، العددان الأول والثاني، 1995م، ص191.

(3) ـ سعد الدين، ليلى حسن: كليلة ودمنة في الأدب العربي (دراسة مقارنة)، دار البشير، عمان، 1989م، ص152.

(4) ـ ينظر فيمن نظم كليلة ودمنة أو نسج على منوالها:

حميدة، عبد الرزاق: قصص الحيوان في الأدب العربي، ص135 ـ 191. سعد الدين، ليلى حسن: كليلة ودمنة، ص245 ـ 291. هلال، محمد غنيمي: الأدب المقارن، دار العودة، ودار الثقافة، بيروت 1981م، ص184 ـ 187. النجار، محمد رجب: حكايات الحيوان، ص202 ـ 203.

سهل بن هارون (ت 215هـ):

هو سهل بن هارون بن راهبون الكاتب أبو عمرو، فارسي الاصل، ولد في مَيْسان بين البصرة وواسط. حوالي سنة 140هـ أو بعدها بقليل. وغادر مسقط رأسه إلى البصرة ((قبة الإسلام وخزانة العرب))، فنهل من ينابيع العلم فيها، ثم غادرها إلى بغداد، فعمل كاتباً بين يدي يحيى البرمكي، ثم الرشيد. وفي عهد المأمون صار قيّماً وخازناً على دار الحكمة، وظلّ فيها إلى أن توفي عام 215 هـ[1]، ذكر ابن النديم أنّه: ((كان حكيماً فصيحاً شاعراً، فارسي الأصل شعوبي المذهب، شديد العصبية وعلى العرب، وله في ذلك كتب كثيرة ورسائل. وكان نهاية في البخل... وكان أبو عثمان الجاحظ يفضّله ويصف براعته وفصاحته ويحكي عنه في كتبه[2])). وقد انفرد ــ كما يقول ابن نباتة ــ ((في زمانه بالبلاغة والحكمة، وصنّف الكتب الحسنة معارضاً بها كتب الأوائل، حتى قيل له (بزرجمهر الإسلام)، وله اليد الطُولى في النظم والنثر[3])).

القصة لدى سهل بن هارون (الدّواعي والمصنّفات):

يمكن القول، بكثير من الاطمئنان، إنّ سهلاً كان أول من عارض ابن المقفّع، واتّبع سَنَنَه، في القصّ على لسان الحيوان، بَعْدَ أن طار صيتُه، وعلا ذكره؛ لنقله كتاب كليلة ودمنة إلى الأدب العربي، فحاكاه سهل في أكثر من كتاب. وليس بُعْدُ صيتِ ابن المقفع الباعث الأوحد لهذه المحاكاة ــ على ما أعتقد ــ بل إنّ حكمة سهل، التي تزدحم في حنايا صدره، وتنثال على لسانه انثيالاً، كانت دافعاً محرّضاً، هي أيضاً، إلى ارتياد هذا السبيل؛ إذ رأى فيه قالباً يصوغ فيه أفكاره، وبوتقة يصهر فيها حكمته. وأحسبُ أن هذا الصنيع كان سبباً مباشراً لذيوع اسمه في الآفاق، حتى إنّ الجاحظ (ت 255هـ) كان في بداية حياته العلمية ينسب بعض كتبه إليه، فيقبل الناس على كتبها، ويسارعون إلى نسخها، كما يقول الجاحظ[4].

زد على ذلك، أنّ القصّ على لسان الحيوان، سبيلٌ مأمون، يسلكه حكماء السياسة لا بل نُقّادها،

---

[1] ــ ينظر في ترجمة سهل بن هارون: الجاحظ: البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د.ت، 1/ 52. ابن النديم: الفهرست، شرحه وضبطه: يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1996م، ص192. الحصري: زهر الآداب، تح: البجاوي. دار إحياء الكتب العربية، ط2، القاهرة، د.ت، 1/ 577 وما بعد. الحموي، ياقوت: معجم الأدباء، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1991م، 3/ 405 الصفدي، صلاح الدين: الوافي بالوفيات: باعتناء وداد القاضي، دار النشر فرانز شتاينر بفيسبادن، 1982م، 16/ 18 ــ 20، الكتبي، ابن شاكر: فوات الوفيات، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت، 2 / 84 ــ 85، الدميري: حياة الحيوان الكبرى، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1994م، 1/ 480.

[2] ــ الفهرست، ص 192.

[3] ــ سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1964 م،ص242.

[4] ــ المسعودي، التنبيه والإشراف، بتصحيح: عبد الله إسماعيل الصاوي، دار الصاوي، القاهرة، 1938م، ص 66.

وأربـاب الإصــلاح الاجتماعـي والأخلاقي، وأصحاب النظرة المثالية المتسامية، فينفّسون به عمّا تجـيش بـه صدورهم. وقد نبّه ابن المقفع من قبل على تحرّي المعاني الباطنة، والمغزى الخفي من كتابه، في أكثر من موضع، فذكر في باب غرض الكتاب أنّ هناك أربعة أغراض، ينبغي للناظر فيه أن يعلمها، ((.... والغَرَضُ الرّابعُ وهو الأقصى، وذلكَ مَخصُوصٌ بالفَيْلَسُوفِ خاصّةً[1])).

ولـم تغب عن بال سهل، وهو يختار هذا المسلك، المتعة الفنيّة، والقيمة الجمالية، التي تنبع من إدهـاش المتلقّـي، وهو يرى الحيوان يقلّد السلوك الإنساني، فتميل ((لسماعه الأسماع، وترغب في مطالعـته الطّباع، لأنّ الوحوش و البهائم والهوامّ والسوائم، غيرُ معتادة لشيءٍ من الحكمة، ولا يُسند إلـيها أدبٌ ولا فطـنة[2])). ولم يغب عن باله، أيضاً، أنّ الحكمة على لسان الحيوان ((أدعى للقبول والإقـناع منها على لسان الإنسان، الذي تنطوي حكمته الإرشادية، ونصائحه الوعظية على نوع من الاسـتعلاء الضـمني بيـن الناصح والمنصوح، وهو أمرٌ ــ في حقيقته ــ مرفوض من المتلقي لا شعورياً، وإن لم يفصح عن ذلك[3])).

لهـذا كلّـه، نهج سهل بن هارون هذا النّهج، وعارض ابن المقفّع في كتبه، ونسج على منواله، وزاد علـيه، وكان أثره في هذا الميدان لا يقلّ عن أثر ابن المقفّع، فقد كان محرّضاً قويّاً، هو أيضاً، لكـلّ من جاء بعده في السّير في هذه المناطق العذراء، بعد أن وطّأها، وذلّل أكنافها. فهذا ابن النديم يقـرّر أنّ علـي بن داود كاتب زبيدة ــ وكان أحد البلغاء ــ ((يسلك في تصنيفاته طريقة سهل بن هارون[4]))، ويقول في موضع آخر: ((... وكان قبل ذلك مّمن يعمل الأسمار والخرافات على ألسنة الـناس والطـير والبهائم، جماعةٌ منهم عبد الله بن المقفّع، وسهل بن هارون، وعلي بن داود كاتب زبيدة، وغيرهم[5])).

ومما يُؤسف له، أن مصنّفاته وتآليفه في هذا الفن وغيره، عدت عليها عوادي الدهر وصروفه، ومـا قدّر لهذا الحديث أن يُكتب، لولا أنْ مَنّ الدّهر علينا بكتاب له، يثبتُ ــ حقّاً ــ أنه ((بزرجمهر الإسلام))؛ وأعني بالكتاب ((النّمر والثعلب[6])). وهو القصة الوحيدة على لسان الحيوان التي وصلت إلينا، وأتاحت لنا فضلَ دراسته.

أمّـا تآليفه الأخرى في هذا الفن، فأهمّها كتاب ((ثُعلّة وعُفْرة))، وقد ذكره الجاحظ وابن النديم،

---

[1] ــ ابـن المقفـع، عـبد الله: *كليلة ودمنة*، بعناية محمد حسن نائل المرصفي، دار المسيرة، ط4، بيروت، 1981م، ص78.

[2] ــ ابن عربشاه: *فاكهة الخلفاء، ومفاكهة الظرفاء*، طبع في الموصل، دير الآباء الدومنكيين، 1869م، ص6.

[3] ــ النجار، محمد رجب: *حكايات الحيوان في التراث العربي*، ص 211.

[4] ــ *الفهرست*، ص 193.

[5] ــ *الفهرست*، ص 476.

[6] ــ نُشر بتحقيق: عبد القادر المهيري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجامعة التونسية، تونس 1973م.

وغيرهما[1]. وذكروا أنّه ألّفه للمأمون، في معارضة ((كليلة ودمنة))، ولم يبقَ منه، غير هذه النصيحة: ((اجعلوا أداءَ ما يجبُ عليكم من الحقوق. مقدّماً، قبل الذي تجودون به من تفضلكم؛ فإنّ تقديمَ النافلة مع الإبطاء عن الفريضة مُظاهر على وَهَنِ العقيدة، وتقصير الرّوية، ومُضرٌ بالتدبير، مخلٌ بالاختيار. وليس في نفع محمدته عوضٌ من فساد المروءة، ولزوم النقيصة[2])). ويقول الحصري، بعد ذكره كلام سهل: ((وكتابه هذا مملوء حكماً وعلماً))، وقال المسعودي عنه إنه يزيد على ((كليلة ودمنة)) في حسن نظمه[3]. وقد أشاد بهذا الكتاب كثيرٌ ممن ترجم له أو عرض لذكره.

وقد وهم طه الحاجري حين رأى [4] ـ نقلاً عن كشف الظنون ـ أنّ الكتاب تُرجم إلى الفارسية، في عهد أبي الحسن نصر بن أحمد الساماني؛ إذ المقصود بكلام حاجي خليفة كتاب ((كليلة ودمنة))، وليس كتاب ((ثعلة وعفرة)) الذي جاء ذكره في سياق الحديث عمّن ترجم ((كليلة ودمنة)) أو نظمه شعراً، بالعربية والفارسية[5].

ولا نعلم هل تُرجم كتاب سهل إلى الفارسية، في تلك العصور الذّواهب؟ وهل تكشف الأيام في قابل، عن أمرٍ جديد بهذا الخصوص؟

ويمكن المرء أن يستشفَّ من أسماء كتبه[6]، ما كُتبَ عنها على لسان الحيوان، وهي: ((أدب أسل بن أسل))، فهو في رواية ((أدب أسد بن أسد))، وكتاب ((ندود وودود ولدود))، ويبدو من عنوانه أنّه يدور حول ثلاث شخصيات. ولـ(علي بن عبيدة الريحاني، ت 219هـ)، كتابٌ، بعنوان ممائل، وهو (ورُود وَوَدُود الملكتين ـ وفي رواية: الملكين[7]). ويرى عيسى العاكوب أنْ ليس من قبيل المصادفة أن يكون لسهل كتاب بهذا الاسم[8]، ولا نعلم وجه الحقيقة في هذا الأمر، وربّما هو ترجمة من قبلهما لكتاب فارسيّ في أصله، فاختلفا قليلاً في العنونة. ومن كتب سهل في الموضوع ذاته، كما يُفهم من العنوان، كتاب ((الغزالين)) وكتاب ((الضربين))، وفي رواية ((الضرّتين))، ولو صحّ بهذا الرّسم، لقلنا إنّه على لسان الإنسان لا الحيوان؛ فقد رأى شوقي ضيف أنّ سهلاً: ((أجرى بعض قصصه على ألسنة الإنسان مباشرة، على نحو ما يدل على ذلك اسم كتابه (المخزومي

---

[1] ـ الجاحظ: البيان والتبيين 1/52. ابن النديم: الفهرست، ص 192. اليمني، أبو عبد الله: مضاهاة أمثال كليلة ودمنة بما أشبهها من أشعار العرب، تح: محمد يوسف نجم، دار الثقافة، بيروت، 1961م، ص 8. الصفدي: الوافي بالوفيات 16/ 18. الكتبي، فوات الوفيات 2/ 85.

[2] ـ الحصري: زهر الآداب 1/ 577.

[3] ـ مروج الذهب، دار الأندلس، بيروت، 1996م، 1/ 96.

[4] ـ كتاب البخلاء للجاحظ، تح: طه الحاجري، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1976م، (التعليقات والشروح ص 271).

[5] ـ كشف الظنون، دار الفكر، بيروت، 1982م، 2/ 1508.

[6] ـ ينظر في أسماء كتبه ومصنّفاته: مصادر ترجمته.

[7] ـ ابن النديم: الفهرست، ص 191. الحموي: معجم الأدباء 4 /180.

[8] ـ تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي، دار طلاس، ط1، دمشق، 1989م، ص 308.

والهذلــية) واســم كتابه الثاني (الوامق والعذراء).))[1]. ومما يؤكد ذلك قول ابن النديم عن سهل إنّه ((ممّن يعمل الأسمار والخرافات على ألسنة الناس والطير والبهائم))، وعلى هذا الأساس يكون سهلٌ أولّ مــن ألّف القصة الطويلة على ألسنة الناس مباشرة، ولو وصلت إلينا لكان له شأن آخر في هذا المضمار.

وهذه الكتب مما ذكره ابن النديم وياقوت وغيرهما، في ثبت مؤلفاته، ولم يُشر أحدٌ منهم إلى أنّ مــن بينها ترجمةً عن الفارسية، بيد أنّ كتابه ((الوامق والعذراء))، يتفق في عنوانه مع قصة فارسية تحمــل العــنوان ذاتــه، وترسم أحياناً ((وامق وعذراء)) أو ((وامق والعذراء))، وهي قصة فارسية قديمــة، نقلهــا إلى العربية أبو الرّيحان البيروني (ت 440 هــ) [2]، و((حُكي أنّ الأمير عبد الله بن طاهــر أمير خراسان، في أيام الخلفاء العباسيين، كان جالساً ذاتَ يومٍ في ديوانه بنيشابور؛ إذ جاءه شخصٌ وأتحَفَهُ بكتاب وَضَعَهُ بين يديه، فسأله عن الكتاب، فقال: هو قصة (الوامق والعذراء)؛ وهي قصــة لطــيفة ألّفها الحكماء لكسرى أنو شروان. فقال الأمير: نحن قوم نقرأ القرآن، ولا نريد شيئاً غير القرآن والحديث النبوي، ولا شأن لنا بهذا الكتاب، فإنّه من تأليف المجوس، وهو عندنا مردود. فأمر أن يُطرحَ الكتاب في الماء، وأمر كذلك أن يُحرق كلّ كتاب من تصانيف العجم والمجوس يُعثر عليه من حدود ولايته)). [3]

والقصــة ــ كمــا ذكــر ملخّصــها محمد عبد السلام كفافي[4] ــ حافلة بالأجواء الأسطورية، والأعمــال الخارقة، والمواقف البطولية، وشخصياتها خليطٌ من الإنس والجن، وهي كثيرة ((بصورة تجعل قراءتها مملّة، بالنسبة لمن لم يألف ذلك النوع من القصص الأسطوري القديم[5])).

وقــد نظمها بالفارسية، الشاعر العنصري (ت 431هــ) على البحر المتقارب، وتبعه آخرون، كما تُرجمت منظومة العنصري إلى التركيّة، من قبل الشاعر اللامعي(ت 937هــ)، وهي موجودة إلى اليوم[6].

وينشــأ فــي نفس المرء سؤالٌ مهم، وهو: هل ترجم سهل بن هارون القصة عن الفارسية؟ أو ألّــف قصــته علــى غِرارها، وسمّاها بالاسم ذاته؟ أغلب الظن أنّها من تأليفه هو؛ وذلك أنّ أحداث القصــة الفارســية بتفاصيلها الدقيقة أسطورية ومتشابكة، يختلط فيها الجن بالإنس، ولا أظنها تلائم الجــو الثقافي في ذلك العصر، لكي يقوم سهلٌ بنقلها، إلاّ إذا مدّ إليها يدَ التحوير والتعديل. أو بعبارة أخــرى: اســتقى منها الحدث الرئيس؛ وأعني به قصة الحب التي تجمع بين وامق والعذراء، وبنى

[1] ــ العصر العباسي الأول، دار المعارف بمصر، ط6، د.ت، ص 536.

[2] ــ محمدي، محمد: الأدب الفارسي، منشورات قسم اللغة الفارسية بالجامعة اللبنانية، بيروت 1967م، ص 145.

[3] ــ المرجع نفسه، ص 102 ــ 103، نقلاً عن كتاب تذكرة الشعراء للمؤلف الفارسي دولتشاه السمرقندي ص 30، ط.ليدن.

[4] ــ في الأدب المقارن، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، 1971م، ص 309 ــ 3/2.

[5] ــ المرجع نفسه، ص 3/2.

[6] ــ محمدي، محمد: الأدب الفارسي، ص 146 ــ 147، 199.

علـيها قصـته، على غرار ما فعل ابن المقفع حين ترجم ((كليلة ودمنة))؛ فقد أضفى عليها مسحة إسـلامية واضحة. وإذا جاوزنا الظن إلى الافتراض، وقلنا: إنّ سهلاً ترجم الكتاب من الفارسية، فإنّ هـذا الكتاب ـ بلا أدنى ريب ـ يغدو شعوبياً على العرب، من وجهة نظر العروبيين ـ إن صحّت التسـمية ـ؛ إذ يـرون فيه تمجيداً للفرس وحضارتهم الزاهية، وعلى أيّة حال، فإن اختيار سهل لهذا الاسم لم يكن مصادفة.

قصة النمر والثعلب:

ملخص القصّة:

ذُكر أنّ ثعلباً يُقال له مرزوق، كان يعيش مع زوجته في وادٍ، لم يكن فيه أحدٌ غيرهما، في رغد عـيش ورخـاء بال. فمرّ به يوماً ثعلبٌ صديق له، فنصحه بالتحوّل عن هذا المكان، لأنه واقع في مجرى السيل. فاستشار مرزوق زوجته، فأبت عليه التحول. وحدث أن دهمه السيل، فتعلّق مرزوق بـبعض ماجـاء بـه السيل من الخشب، إلى أن نذف به في البحر، ثم ألقاه إلى جزيرة من جزائره. وحـار الثعلب في أمره، فلم يسمع حسيساً ولم يرَ أنيساً، فبات ليلته طاوياً. ولما أصبح مرّ به ذئب، فـتعارفا وعلم منه أن الجزيرة خاضعة لملك هو النمر، وليس فيه إلا الظباء وبقر الوحش، وجماعة مـن الذئـاب. ثم نصحه الثعلب أن يأتي النمر، ويسأله أن يوليه ولاية، ويبعث إليه شطر ما يكسبه منها، وبعد جدال اقتنع الذئب بصواب رأيه.

فذهب إلى النمر، وعرض عليه الأمر، فوافق النمر وعهد إليه بمناهل الظباء، وأخذ منه العهود والمواثيق.

وذهـب الذئـب إلـى ولايته، بصحبة الثعلب، الذي اتخذه الذئب وزيراً كاتباً، وبعد مدّة حسُنت حالهمـا، فخـاس الذئب بعهده، وأمسك بما كان يرسله للنمر، فراسله النمر، وذكره بوعوده وهدده. فاستشار الذئبُ وزيره الثعلب، فنصحه بالطاعة للنمر وحسن الولاء، وبالغ في نصحه، بيد أنّ الذئب ظـلّ سـادراً في غيّه، وجرت بينه وبين النمر مكاتبات ومراسلات. ثم دارت بينهما معارك حامية الوطـيس، انتهـت بمقـتل الذئب وأسر الثعلب، وكاد أن يُقتل هو أيضاً، لولا رجاحة عقله؛ فقد دار حـوارٌ بيـنه وبيـن النمر من جهة، وبين وزراء النّمر من جهة ثانية، عن الإنسان وحاله ونقصه وكمالـه، وعـن العقل وحظّ العقلاء منه ومكانته من العلم، وأثره في سلوك الإنسان، وعن الأخلاق الفاضـلة وكـلّ مامن شأنه أن يرقى بالإنسان إلى مدارج الكمال ومعارج السموّ الإنساني الرحيب. ((فأعجـبَ الـنّمرَ ما سمعه من كلامه، ورأى من حُسن عقله، وجودة منطقه وألفاظه، ونفوذ رأيه، وثـبوت حُجّته، فأمر له بجائزة سَنيّة، وأمره بالمقام في جواره، وبقرب داره، فكان يرتئيه في خطبٍ إنْ فدح، وأمرٍ إن سنح، ويعمل برأيه ومشورته إلى أن هلك[1])).

---

[1] ـ سهل بن هارون: النمر والثعلب، ص 79.

.أضواء على القصة:

القصـــة فـــي مجملها تدور حول ثلاث شخصيات رئيسة، وهي: النَّمِر الملك، والثعلب الحكيم، والذئـــب الجحـــود. وهـــي تتسلسل تسلسلاً منطقيّاً محكماً، في موضوعية متماسكة، دون أن تتخلّلها حكايـــات فرعية، عدا حكاية صغيرة، جاءت لغرض التشبيه، في معرض الحديث عن الجاهل، ولم تؤثّــر فـــي ســـير الأحداث. وهي تجري على النحو التالي: ((فكان كطائر، كان أكْلُهُ السّمك، فنشب بســـمكة فـــي حبالةِ صيّاد، فلم يزل يضطرب حتى تخلّص، فكان بعد ذلك لا يرى سمكةً إلاّ ظنّ أنّه حِـــبالةٌ منصـــوبةٌ؛ فـــترك الصيدَ حذراً حتى مات هزلاً وضرّاً[1])). وقد ضربها مثلاً للجاهل الذي يستعمل الحذر في غير موضعه.

ورأى محمـــد رجـــب النّجار أنّ ((النّمر والثّعلب))، يدخلُ تحت مصطلح (رواية الحيوان) كما يســـمّيه هو، وأنّ هذا الكتاب ((يُعدُّ نموذجاً رائداً لرواية الحيوان في الأدب العربي الرّسمي معروف المؤلـــف[2]))، ويبيّن النّجّار سبب تصنيفه لها ـــ مع نظائرها في الأدب العربي، والتي جاءت بعدها، مـــثل الصاهل والشاحج لأبي العلاء المعري ـــ تحت هذا المصطلح الجديد، فيقول: ((لأنّها بالفعل ـــ مـــن حيث الحجم ـــ رواية طويلة، ولأنّها ـــ من حيث المضمون ـــ تتناول موضوعاً قصصياً واحداً ومـــتكاملاً، مهمـــا تفرّعـــت أحداثه، وتعدّدت شخصياته[3])). وجليٌّ أنّ لهذا الكلام نصيباً وافراً من الصـــحة، غـــير أنّ المرء يمكن أنْ يزعم أنّ قصة النّمر والثعلب أشبه بالمسرحية منها بالرّواية، إذ يغلب عليها الحوار، ويقلّ السّرد، وإنْ بدا أن الحوار ـــ في كثير من الأحيان ـــ يؤدّي وظيفة السّرد، أو يتّخذ طابعاً سرديّاً؛ لهذا أوثر مصطلح القصة أو القصة الطويلة، تمييزاً لها من الحكاية على لسان الحـــيوان، التـــي تكـــون ـــ عادةً ـــ قصيرة الطول، مثل حكايات كليلة ودمنة، علماً أنّ التداخل في إطلاق المسمّيات ـــ في هذا الفن ـــ يرد باطّراد.

لقـــد كتـــب ســـهل بن هارون قصته هذه بلغة أدبية رفيعة النسج، عالية المستوى، وأظهر من خلالها قدرته المتمكّنة من ناصية البلاغة العربية، فغدا نسيجَ وحده في البيان العربي.

ويمكـــن القول إنّ هذه القصة تمتلك مقوّمات القصة بمفهومها الحديث، نسبيّاً، فثمّة حدثٌ تدور حولـــه القصـــة، أو بعـــبارة أ خرى: أحداث تتسلسل باتّساق فريد، وتتدرّج من الضعف إلى العقدة، وتنتهي بالحلّ، بعد أن تصل إلى ذروة تأزمّها، في سياق مشوّق أخّاذ. وثمّة شخصيات تحرّك العمل القصصـــي، وهي في حقيقتها المرموز إليها شخصيات إنسانية، بيد أنّها تتقنّع بالحيوان الرّمز، الذي يوحي إيحاءً مكثّفاً، من خلال سير الأحداث، وتصرفات الأبطال، بالحقيقة الكامنة وراءه.

ويمـــثّل شخصيات القصة الرئيسة، الثعلب الحكيم، وهو البطل الذي تدور حوله القصة، والنّمر

[1] ـــ النمر والثعلب ، ص 64.

[2] ـــ النّجار، محمد رجب: حكايات الحيوان في التراث العربي، ص 206.

[3] ـــ النّجار، محمد رجب: حكايات الحيوان في التراث العـ ـي، ص 206.

مـلـك الجزيرة، الذي وصفه بعض الباحثين بالطاغي[1]، والحقّ أنّ هذا الوصف لا يليق به؛ إذ يبدو مـتعقّلاً حازمــاً حكـيماً، يشاور وزراءه، ولا يستبدّ برأيه، ويحكّم العقل في أمور حكمه. وما نكّبَ الذّئـبَ، إلاّ بعـد أن جحد فضله عليه، واستقلّ برلايته دونه، وهو رأس الأمر وملاكه؛ فلا يُعقل أن يغـضّ الطرف عنه، فيفتح باب الفتنة على مصراعيه. أما ماوصفه به الذّئب في بداية القصة بكونه شـرس الطـباع، ضيّق الخلق ((على ما قد عرفت من صفة النّمور))، فلا يُسوّغ لنا إطلاق صفة ((الطاغــي)) عليه، ثم إنّ هذا الوصف صادرٌ من موتور مُبغض، لا يُحمل على حقيقته. وربّما كان النّمر شديداً في حكمه على الذّئاب، بحيث أصابها الهُزالُ والضُرّ، كما ذكر الذئب، بيد أن ذلك مردّه إلـى معــرفة الـنّمر، بخبث طباعها، ولؤم أخلاقها، دلّل على هذا كلّه جحودُ الذّئب، ونكرانُه جميل النّمر، وحسن صنيعه معه. ويؤكّد رجاحةَ عقل النّمر وحلمَه أيضاً، عفوه عن الثّعلب، وإحسانُه إليه.

ويمـثّل شخصـيات القصة الثانوية الوزراء الثلاثة، وكان لهم دور كبير في تحريك الأحداث، وكذلك زوجة الثعلب، التي أبت عليه التحول، فدهمهما السيل، وجرفه إلى الجزيرة، وتبدو شخصية صديق الثعلب، شخصية هامشية، ولكنها ضرورية، إذ شكّلت بداية منطقية للقصة، ومن الشخصيات الثانوية الأخرى، جماعة الذئاب وبقر الوحش والظباء، ولكلٍّ دوره في سبر الأحداث.

والشخصـيات في مجملها بعيدة عن التناقض أو الازدواجية، مقنعة في ردود أفعالها، كما أنّها منفعلة مع الأحداث، تسايرها في نموّها، عن طريق خلق الصراع بعضها مع بعض أو مع ذواتها، إذ يضـطرم فـي نفس الذئب صراع داخلي؛ فلا يستطيع التخلي عن غطرسته أولاً، وسلطانه ثانياً، ولا أن يواجـه النمر، فالصراع في نفسه يقوم بين نزعات النفس وقدرة الجسد، وثمّة صراع فكري بيـن الثعلـب والذئـب، لاختلافهما في منهج التفكير. ولم ينسَ الكاتب تصوير عواطف الشخصيات ونفسـيّاتها، ورسـم أبعادها المختلفة. ويبدو عنصر الخيال أظهر ما يكون، فالقصة أساساً خيالية، وصـحيح أنـنا لا ندرسها على هذا الفرض، لكنها في شكلها الخارجي، وإطارها العام، لا تعدو أن تكـون خيالاً أو خرافة، كما يسمّيها ابن النديم. وهذه الخيالية ــ إن صحّ التعبير ــ هي التي أضفت علـى القصــة عنصر التشويق، من خلال إدهاش المتلقي بعدم واقعية الأحداث والشخصيات، ولهذا تـؤدي القصــة علـى لســان الحيوان ((إلى شيوع روح الفكاهة والسخرية القائمة على المفارقة أو المبالغة)). [2]

وقـد توفّـر للقصــة مقوّمــات أخرى، من مثل تحديد البيئة، والمكان(مجرى السيل، البحر، الجزيرة، الوادي، مناهل الظباء،...). وثمّة حوار طريف بين الشخصيات، يكشف لنا أبعادها النفسية والاجتماعـية والجسـمية، بالتآزر مع السّرد. ولمّا كان الثعلب رمزاً للحكمة وسداد الرأي، فقد جاء حـواره مثقلاً بالفكر الدقيقة، والنظرات الصائبة، والتأملات العقلية، والتحليلات المنطقية، والعبارات الكلامية والفلسفيّة.

---

[1] ــ ضيف، شوقي: *العصر العباسي الأول*، ص 530

[2] ــ النجار، محمد رجب: *حكايات الحيوان في التراث العربي*، ص 210.

ويمكن هذه القصة أن تقوّي أدلة من احتجّوا لوجود القصة في الأدب العربي، أو بعبارة أخرى تؤصّل وجودها وتحقّقه فعلاً؛ ولذا ألمحت إلى هذا الجانب في هذه السطور.

قلنا إنّ ابن المقفع نبّه في كتابه، أكثر من مرّة، على ضرورة تحرّي المعاني الباطنة، التي يرمي إليها، وفهم الباحثون أن المعاني الباطنة التي يقصدها، أو الغرض الرابع ــ وهو الذي يخصّ الفيلسوف ــ الذي يعنيه، كان إرشاد أولي الأمر وساسة الدولة، وما يتبع ذلك من إصلاح اجتماعيّ، وتقويم أخلاقيّ، ولفت أنظار العامّة إلى حقوقهم وواجباتهم تجاه السلطة. وتبعَ سهل أستاذه في هذا المضمار، فاتخذ الحيوان قناعاً رامزاً، وحجاباً ساتراً، يداري من خلاله السلطة السياسية. ولم يتوسّع سهلٌ في بيان مقصده من الكتاب كما توسّع ابن المقفع في غرض الكتاب، إنما اكتفى بالقول: ((أما بعد ــ أيّدك الله بتوفيقه، وعصَمَكَ بتسديده ــ فإنّي رأيت أن أصنع لك كتاباً في الأدب والبلاغة والترسّل والحروب والحيل والأمثال والعالم والجاهل، وأن أشْرِبَ ذلك بشيء من المواعظ وضروب من الحكم، وقد وضعت من ذلك كتاباً مختصراً مُوعباً شافياً، وجعلتُه أصلاً للعالم الأديب، والعاقلَ الأريب، ممّا أمكنني حفظه، واطّرد لي تأليفه[1]))، وهذا القول على إيجازه، يحمل معاني كثيرة، ودلالات واضحة، تبيّن ما يرمي إليه من مقاصد وأغراض، فهو كتاب في الأخلاق والبلاغة والترسّل، لما فيه من بيانٍ رفيع، يُعَدُّ بحق من أرفع ما كُتب في لغة العرب، ونموذجاً يُحتذى في البلاغة والبيان والترسّل، وقد حوى من الأمثال السائرة، والحكم الدائرة، والأقوال المأثورة، والأشعار المشهورة، مادة وفيرة، من تراث العرب، والأمم الأخرى. وقد ضمّن كتابه حكَماً من كليلة ودمنة، دون نبوٍّ أو شذوذ أو اجتلاب، بحيث تبدو المعاني آخذا بعضها برقاب بعض، ((وهو يتعمّق أكثر ممّا تعمّق صانع كليلة ودمنة، إذ يعرض للعلم والجهل والعقل وإرشاد الإنسان إلى الخير، وصَرْفه عن طريق الشر[2])).

ويشير قوله: ((وجعلته أصلاً للعالم الأديب والعاقل الأريب))، إلى الغرض الخفي، والمغزى الحقيقي من تأليفه للقصة، وهو لا يخرج عمّا رسمه ابن المقفع من قبل، فقد اتخذ منها قناعاً رامزاً، وغطاءً يشف عمّا وراءه من ظلال. فهو إنّما يصوّر خروج الولاة واستبدادهم بأمور ولاياتهم، بعد أنْ تقوى شوكتُهم، وتشتدُّ عريكتُهم، محولين الانفصال عن سلطان الخليفة الشرعيّ. وهو في أثناء حديثه يبث مواعظه ووصاياه وأفكاره السياسية والاجتماعية والأخلاقية، دون أن يخاف أو يخشى أحداً، لأنّه ــ في ظاهر الأمر ــ إنمّا يحكي قصة، على لسانِ شخصٍ مزعوم. لذا ابتدأ قصته بقوله: ((ذُكر أنْ...))، مخالفاً ابنَ المقفع في طريقته السَّردية ((زعموا أنْ))، ولأمرٍ ما عمد سهلٌ إلى هذه المخالفة، ربّما لكي يتخفّف من دلالة الزّعم، التي تنصرف ــ غالباً ــ إلى مافيه ارتياب أو باطل. والطريف في قصة سهل، اختتامه القصة بـ((قال: فأعجب النمر..))، علماً أنّها لم تظهر إلاّ في الختام، وحصَرَ القصةَ كلَّها، بين ((ذُكر أنْ)) و((قال))، وأطلق لنفسه العنان، ليقول ما يُريدمن أفكار

---

[1] ــ النمر والثعلب، ص 8.

[2] ــ ضيف، شوقي: العصر العباسي الأول، ص 535.

وآراء وتوجيهات، وكأنه مجرّدُ راوٍ يروي ما سمعه، بحياديّة،ونزاهة، ومن ثمّ يتحرر من عبء المساءلة، والدخول في المحظور، وهتك الحُجب. وقد أراد سهلٌ أن يقوّم الراعي والرعية معاً؛ فلا يحقّ للراعي أن يطغى ويجاوز الحدّ في الظلم، ويقيّد الرعية، ويكمّ الأفواه. كما لا يجوز للوالي أنْ يتطاولَ ويَبْطَرَ ويستعلي على صاحب الحق الشّرعيّ، ويستبدّ بالأمر دونه. أمّا الوزير فينبغي أن يَمْحَضَ أولي الأمر نُصْحَه، ويضرب لهم الأمثال، ويفرّع الحجج، كيلا يقع الحاكم في مغبّة الخطأ والضلال. وهذا ما فعله الثّعلب في هذه القصة، لولا أنْ صمّ الذّئبُ أذنيه، وعتا عتوّاً كبيراً.

وسَهل بن هارون في هذه القصة، ينحاز إلى الخليفة، الحاكم الشّرعيّ، دون أنْ ينسى تقويمه، ولفتَ نَظَره إلى أمور دولته، وتدبير مُلكه، وألاّ يتهاون في محاربة الخارجين عليه، ((فإنّ السلطان لا يستكثر إنفاق مالٍ عظيم، على إصلاح الناحية اليسيرة، وما الصلاحُ في ذلك بخاصّ لناحية العدوّ دون سائر النواحي والأطراف؛ فإنّ أعناقَ أهل الفتن بكلّ ثغرٍ خاضعة، ومتى رأوا أنّ سنة السّلطان فيمن نبذ أمره جاريةٌ على ما أشار به الوزير الثاني من النُّظرَة، مدُّوا للفتنة أعناقهم، ووضعوا أثقال فرائض السّلطان عن ظهورهم، وبسطوا أيديهم، واتصلَ لذلك ما لا صلاح معه في دين ولا دنيا[1])).

وتبدو الغاية التربوية والتعليمية واضحة في هذه القصّة، من خلال الحكم والوصايا والآراء الاجتماعية، والتحليلات العقلية والنفسية، والقضايا الدينية والأخلاقية، التي انبثّت في تضاعيف كتابه، وعلى ألسنة أبطاله، ولاسيما الثّعلب، الذي يمثّل وجهة نظر الكاتب تماماً، في سعيه إلى تمثّل القيم السّامية، والأخلاق المثالية العالية، التي تسمو بالإنسان، وترفعُه إلى مرتبة عالية، وتنأى به عن سفاسف الأمور. وما كان لسهل أن يصل إلى ما أراد، لولا هذا القالب الفنّي؛ وأعني به القصّ على لسان الحيوان، وهو مسلكٌ تنبّه إليه دعاة الإصلاح الاجتماعي والدّيني ـــ فيما بعد ـــ وأصحاب النّظرات الفلسفية، كإخوان الصّفا، وأبي العلاء المعرّي، وغيرهم، ((ليكون ظاهِرُهُ لَهْواً للخَوَاصّ والعَوَامّ، وباطِنُهُ رِيَاضَةً لِعُقُول الخاصّة[2])).

وتجدر الإشارة إلى سمة بارزة ، من سمات الإثارة الفنية في القصة، وهي عملية اختيار سهل لأسماء شخوصه؛ ذلك الاختيار الذي يوحي إيحاءً رامزاً بصفاتهم الخُلقية والنّفسية، والجسمية، على نحو ما. ممّا يُكسب القصة جمالاً في التلقّي، عن طريق النزعة الفكاهية التي تتداعى عند سماع الأسماء للوهلة الأولى، فتثير الضحك والمتعة الفنية.

ونبدأ بالثعلب، فقد أسماه الكاتب مرزوقاً، وكنّاه أبا الصبّاح، وكان، حقّاً، مرزوقاً، فهو في البدء كان آمنَ السّرب رخيَّ البال في الوادي، ثمّ مع الذئب. وزيراً له وكاتباً، ثمّ مع النّمر صفيّاً وخليلاً ومشيراً. ولعلّ أهمّ ما رُزقَه الثعلب هو العقل؛ فقد كان سبب رزقه، وكأنّها إشارة أو إيحاء من قبل سهل، بأن العقل سبب السّعادة والرّزق في هذه الفانية، والنعيم المقيم في الدّار الباقية. وقد أطنب

[1] ـــ النمر والثعلب، ص 27 ـــ 28.

[2] ـــ كليلة ودمنة، ص 49 (مقدمة علي بن الشاه الفارسي).

سهلٌ حينما وصف العقل والعلم، ومدح العلماء. والعقل ـ عنده ـ ((قائمٌ لكلِّ محمود، وجُنَّة من كلِّ مدفوع، حياة النفس، وراحة البدن، مُدّته إلى السّرور، وأيامه إلى السلامة... [1])).

أمّا الذئب، فهو مكابرُ بن مُساور، ولا أدلَّ من هذا الاسم، على ذاك المُسمّى، لذا كتب إليه النّمر ((.. من ملك النّمور المظفّر بن منصور إلى الطاغية الشبيه باسمه مكابر بن مساور...)).

أمّـــا الـــنّمر، فالظفر حليفهُ، والنّصر رديفه، لهذا سمّاه المظفّر بن منصور. ومما يجسّم النزعة الفكاهية الساخرةَ في القصة، أسماء القواد: الوثّاب بن المُنتَهِش وخدّاش بن عضّاض. وتوحي الدلالة الصـــرفية لهذه الأسماء، بما تتصف به من قدرة حربية فائقة، تبعث الرهبة في نفوس الأعداء، ولما كان خدّاش أقوى وأبعد أثراً في الحروب من الوثّاب، منحه سهلٌ هذا الاسم.

ولـــيس اختيار سهلٍ لهذه الأسماء من قبيل المصادفة، بل هو أمر مقصود، يضفي على القصة قـــيمة جمالية ودلالية معاً، من خلال إثارة الروح الفكاهية في نفس المتلقّي، وتجسيم أبعاد الشخصية، مما يفسح مجالاً أرحب للتخيّل، كما أدّت هذه الأسماء وظيفة سردية؛ إذ أغنت الكاتب عن ذكر كثيرٍ من تفاصيل الشّخصيات، وأبعادها المختلفة.

ثمّـــة سؤالٌ يعرض نفسه، وهو: لمن ألّف سهلٌ كتابه؟ ومَنِ المقصود بقوله: ((أيّدك الله بتوفيقه، وعَصَمَك بتسديده، فإنّي رأيت أن أصنع لك كتاباً...))؟

وأغلـــبُ الظّنِّ أنَّ الكتابَ مؤلّفٌ للرشيد (ت 193 هـــ)، بعد نكبة البرامكة (187هـــ)، وقد كان ســـهلٌ من أتباعهم، قبل أنْ يفتك بهم الرّشيد. وكان مع يحيى البرمكيّ، حينما نُعي إليه جعفر، وطلبه الرشـــيد بعـــد ذلـــك. فطار قلبه شَعاعاً، وضاقت عليه الأرض بما رحُبت، فهو ربيب نعمتهم، وتابع دولـــتهم. بـــيد أنّ الرّشـــيد عفـــا عنه، لأنّ الحاجة إليه قرّبت منه، وأبقتْ عليه، كما جاء في تعبير الرشـــيد[2]. فمـــن المحتمل، و الحال هذه، أنْ يكتب له سهل هذا الكتاب، ليثبت له صواب رأيه في العفو عنه. على اعتبار أنّ الرّموز المتقنّعة بشخصيات القصة الرّئيسة وهي النّمر والثّعلب والذّئب، تمـــثّل علـــى الولاء الرّشيد وسهلاً والبرامكة، أو لعلَّ الذئبَ جعفرُ البرمكيُّ، ويمثّل البرامكة جماعةُ الذّئاب، الذين أمر النّمر بقطع رؤوسهم، وأكلِ لحومهم. وصحيح أنّ الرّشيد لم يقطع رؤوس البرامكة كلّهم بالسّيف، كما صنع النّمر في القصة، لكنّه أخمدَ ذكرهم، وأباد عزّهم، وصادر ضياعهم، وأودع كـــبارهم السّـــجن، فغدوا حديث الرُّكبان، وصاروا أثراً بعد عَيْن. فالمعنى ـ إذن ـ رمزيٌّ يُقارب الواقـــع، ولا يطابقـــه تمامـــاً، ولعلّ هذا الأمر هو الذي حمل بعض الدّارسين على اعتبار القصص الحيواني لوناً بيانياً، كالمجاز والتشبيه[3].

---

(1) ـ النمر والثعلب، ص 5/

(2) ـ ابن عبد ربه: العقد الفريد، شرحه وضبطه: أحمد أمين ورفيقاه، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1942م، 5/ 85 ومابعد.

(3) ـ سعد الدين، ليلى حسن: كليلة ودمنة، في الأدب العربي، ص 131.

وحـال سهلٍ مع البرامكة والرّشيد من بعدهم ـ على ما يروي هو ذاته ـ يطابق حالَ الثعلب مـع الذّئب أوّلاً، و النّمر ثانياً، والذي عفا عن الثعلب، للسبب ذاته الذي عفا به الرّشيد عن سهل بن هارون؛ وأعني به حسن عقله، ونفوذ رأيه، وجودة منطقه، وحلاوة لفظه.

والـبرامكة الذين نكبهم الرّشيد، ((بعد استبدادهم على الدّولة، واحتجانهم أموال الجباية)) ـ كما يقـول ابـن خلدون[1] ـ حالهم كحالِ الذّئب مع النمر، كما مرّ بنا في القصة. أمّا سهلٌ المرموز إليه بالثّعلـب فيمـثّله رمزه خير تمثيل، وأصدق تصوير، وكأنّما القصة في سيرته الذاتية، وتاريخ حياته مجمـلاً، أو لـنقل: تاريخ حياته بعد انتقاله إلى بغداد، ولقائه بالبرامكة. وإذا جاز اعتبار القصة من سـيرته الذّاتـية، فقـد لا أكـون مسرفاً في التأويل إذا قلت: إنّ الوادي الذي كان فيه الثعلب، يمثّل البصـرة؛ مقامَ سهلٍ بعد اليفاعة، والسّيل الذي دَهَمَه، هو خروج أنداده من ذوي النباهة والذّكاء إلى بغـداد، حاضـرة الخلافة العباسيّة، التماساً للشهرة والثّراء. أمّا حيرته أوّل أمره في الجزيرة ومبيته طاويساً، فتمـثّل حـيرةِ أيّ إنسان في بلدٍ غير بلده، وهو يدلف إليه، للوهلة الأولى. ثم يلتقي بالذّئب (الـبرامكة)، ولعلّ سهلاً نَصَحَهم بحسنِ المعاملة مع الرّشيد، وسلوكِ طريق موافقته، وعدم الاستبداد في أمور الدّولة، كما صنع الثّعلبُ مع الذّئب، سَواء بسَواء.

هـذا، مـع الأخذ بعين الاعتبار، أنّ القصّ يستلزم بعض التزيّد، والاتساع في الخيال، لتحقيق المـتعة الفنـية، وإظهار براعة الكاتب، كوجود الرّسائل المتبادلة بين النّمر والذئب. وهذه الزيادات تغـدو ضـرورية لتتلاءم وطبيعة القص عموماً، وعلى لسان الحيوان على وجه الخصوص. والذي يُشـترط في قواعد كتابته ((الحرص على التشابه بين الأشخاص الخيالية، والأشخاص الحقيقية، في سـياق الحكايـة. فيخـتار الكاتب صفات أشخاصه الأولى، بحيث تثير في ذهن القارئ الشخصيات الثانـية، فـلا ينبغي أن يَسترسل في وصف الشخصيات الرمزية من الحيوانات وغيرها، حتى ينسى القـارئ صفات الشخصيات المرموز إليهم من النّاس. ولا أن ينسى الرّموز فيتحدّث عن الشخصيات المـرموز إلـيهم، حـتى يغفل القارئ عن هذه الرموز، التي هي وسائل الإثارة الفنية. بل يجب أن يخـتار خصائص الشخصيات الرّمزية، بحيث تكون كالقناع الشّفاف، تتراءى من ورائه الشخصيات المقصودة[2])).

وثمّـة اسـتطراد لا مـندوحة عنه، وهو أنّ بعضهم رأى أنّ قصة سهلٍ هذه ((جاءت كصدى لصوت الأمر الذي جهر باستذئاب أبي مُسلم، واستنمار الخليفة أبي جعفر المنصور[3])). وأحسب أنّ اسـم الـنمر ـ المظفر بن منصور ـ هو الذي أوحى بهذا الرأي لصاحبه، وإلاّ فمن يكون الثعلب؟ وهـو الشخصية الرئيسة في القصة كلّها، وعليه مدار الأحداث! ورأى محمد رجب النّجّار أن القصة

[1] ـ المقدمـة (المجلد الأول من تاريخه)، ضبط متنه، خليل شحادة، راجعه: سهيل زكّار، دار الفكر، ط2، بيروت، 1988م، 1/ 21.

[2] ـ هلال، محمد غنيمي: الأدب المقارن، ص 189.

[3] ـ شلق، علي: مراحل تطوّر النثر العربي في نماذجه، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1992م، 2/ 209.

((تمثّل الثالوث الحاكم آنذاك، فالنّمر رمز الخليفة الشّرعي، والذئب الجحود رمز لكلّ خارجٍ على طاعة الخليفة من الولاة، والثعلب الحكيم رمزٌ لطبقة البرامكة والكُتّاب والوزراء من الفرس، والذين يعملون، أو يسعون إلى العمل في دواوين الخلافة العباسيّة))، ومع وجاهة هذا الرأي، فإنني أميل إلى ما بسطته آنفاً.

المصادر والمراجع:

- البخلاء للجاحظ، تح: طه الحاجري، دار المعارف بمصر، ط5، سلسلة ذخائر العرب، 23، 1976م.
- البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (ومعه إيضاح المكنون وهدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي)، حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، دار الفكر، بيروت، 1402هـ/1982م.
- زهر الآداب وثمر الألباب، الحصري القيرواني، تح: علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، ط2، القاهرة، د.ت.
- معجم الأدباء، ياقوت الحموي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1411هـ/1991م.
- قصص الحيوان في الأدب العربي، عبد الرزاق حميدة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.
- المقدمة، ابن خلدون، (المجلد الأول من تاريخه)، ضبط متنه: خليل شحادة، راجعه: سهيل زكار، دار الفكر، ط2، بيروت، 1408هـ/1988م.
- حياة الحيوان الكبرى، للدميري، وضع حواشيه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1415هـ/ 1994م.
- كليلة ودمنة في الأدب العربي (دراسة مقارنة)، ليلى حسن سعد الدين، دار البشير، عمّان، 1409هـ/1989م.
- كتاب قصص الحيوان في الأدب العربي القديم، داود سلوم، عالم الكتب، ط1، بيروت، 1418هـ/1998م.
- مراحل تطور النثر العربي في نماذجه، علي شلق، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1992م.
- الوافي بالوفيات، للصفدي، الجزء 6/ باعتناء: وداد القاضي، دار النشر فرانز شتايز بفيسبادن، 1402هـ/ 1982م.
- العصر العباسي الأول، شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ط6، د.ت.
- تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي، عيسى العاكوب، دار طلاس، ط1، دمشق، 1989م.
- العقد الفريد، لابن عبد ربه، شرحه وضبطه: أحمد أمين وأحمد الزين، وإبراهيم الأبياري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1361هـ/ 1942م.
- فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء: لابن عربشاه، دير الآباء الدومنكيين، الموصل، 1869م.
- فوات الوفيات، محمد بن شاكر الكتبي، تح: إحسان عباس: دار صادر، بيروت، د.ت.
- في الأدب المقارن، محمد عبد السلام كفافي، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، 1971م.
- الأدب الفارسي (في أهم أدواره وأشهر أعلامه)، محمد محمدي، منشورات قسم اللغة الفارسية بالجامعة اللبنانية، بيروت، 1967م.
- التنبيه والإشراف، علي بن الحسين المسعودي، بتصحيح: عبد الله إسماعيل الصاوي، القاهرة، 1357هـ/ 1938م.
- مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الأندلس، بيروت، 1416هـ/ 1996م.

ـ سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، لابن نباتة المصري، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي ـ مطبعة المدني، القاهرة، 1383هـ/ 1964م.
ـ ((حكايات الحيوان في التراث العربي))، محمد رجب النجار، مجلة عالم الفكر، الكويت، مج: 24، العددان الأول والثاني، يوليو/ سبتمبر ـ أكتوبر/ ديسمبر، 1995م.
ـ الأدب المقارن، محمد غنيمي هلال، دار العودة، ودار الثقافة، بيروت، 1981م.
ـ مضاهاة أمثال كليلة ودمنة بما أشبهها من أشعار العرب، لليمني، تح: محمد يوسف نجم، دار الثقافة، بيروت، 1961م.

□□□

المواويل الشعبية

مأمون الجابري(*)

اعتاد العرب الهزج في قراءاتهم وأغانيهم، أي أن صوتهم يأتي بها مطرباً فيه خفة وفيه تدارك وتقارب، ارتفاع وانخفاض، يقارب وقع الخطو بإيقاعاته، وحين يقولون: اهزج الشاعر، إنما يقصدون أنه أتى بالرمل والرجز، وإذا قالوا: هزّج صوته، عنوا أنه داركه وقاربه وهذه الكلمات (الرمل والرجز والمتدارك والمتقارب) هي أسماء أبحر من بحور الشعر، إذن الهزج يأتي خفيفاً سريعاً متتابعاً على وزن رشيق شعري، وهو كل كلام متدارك متقارب. والأهزوجة هي الأغنية جمع أهازيج.

وما زلنا حتى الآن نرى أصحاب الحرف اليدوية يهزجون أثناء قيامهم بأعمالهم، كالدهان والخياط والنجار أحياناً، كما كان الحدّاء الذي يتقدم القافلة يهزج أيضاً، الجميع يهدهدون همومهم وأحلامهم يتغنون بأغاني الحب للمعشوق وللوطن والهم، يقوون من عزائمهم ويبردون جراحاتهم.

فما أحوجنا اليوم في محنتنا إلى ما نهزج به من أهازيج شعبية تعمق سهماً في الأدب المحدث الذي يمدُّ قامته بتطاول نحو الموسيقا كجسر توقع عليه الألحان فيغنى، لا شك أن ما ينطبق عليه هذا الوصف كثير من الأدب الشعبي الحديث الذي جاء بعد شعر الأوائل العمودي، لكن الأكثر انطباقاً هو (الموّال).

فما هو الموال؟ ما هي نسبته ونشأته، موطنه وتاريخ ولادته، قائله ومكانه؟ وما هي أغراضه وأنواعه؟ ونظمه وغناؤه وموسيقاه؟

يقول الدكتور عبد الكريم الأشتر: "الموال أدب مشبوه، وأصل الشبهة فيه، ما سعت جهات معلومة من إحلال العامية محل الفصيحة". وهو فن كمثل غيره من الفنون الأخرى التي اصطلح عليها بالشعبية اليوم، مثل (الزجل) وهو ثوب سابغ لكل هذه الفنون المحدثة على تعددها.

وبهذا هو فن وأدب محدث يكتب باللهجة المحكية ويلتصق بالطبقات الشعبية، يعبر عن بعض

(*) كاتب وقاص من سورية.

صــور الحياة العامة في أنماط سلوكها ماضياً وحاضراً، هماً وحزناً وفرحاً وحباً. لأنه يصاغ بلغتها ويمــثل روحها ويصور إحساسها بقضاياها، وهذا ما أغرى بعض الشعراء الكبار أن يتحولوا أحياناً إلى النظم بالدارجة المحكية على نحو ما فعل أمير الشعراء، أحمد شوقي، في مقطوعته الشائعة:

النـــــيل نجاشـــــي حلــــيوه ولســـــمر

عجبنـــــي لونـــــو دهـــــب ومرمـــــر

والشاعر عمر أبو ريشة الذي نُسب إليه النظم الذي يقول في آخره:

يـــا حـــيف ضـــاع العمـــر والشـــيب ســـهمو صـــابْ

والحـــب ســـاحب جـــراحو عمنّعـــنْ وراي (يلن ورايح)

(ويلاحظ اختلاف الأعاريض عن الضرب الأخير).

1-نسبةُ الموال ونشأته:

يقـــال إن نســـبته إلـــى المولى، أي السيد، وهو ضرب من التراث الشعبي ظهر في فترة نكبة البرامكة، ولم يذكر أحد من الباحثين والدارسين اسم أول قائل له.

يقـــول الباحث الموسيقي عبد الرحمن جبقجي في محاضرة لـــه: (لولا الحادث التاريخي الذي رافق إبداع المواليات/ والمقصود حادث البرامكة/ لظل هذا اللون من الغناء الشعبي لا زمان له ولا مكان ولا تاريخ).

ونـــرى أن الجبقجي يعتبره فناً غنائياً شعبياً بالدرجة الأولى وأن تاريخه ارتبط بحدث تاريخي رافق نشأته فحدد زمانه ومكانه، ومقولته هذه تتفق مع مقولة (السيوطي) وسواه من أن أول من نظم المـــوال، جاريـــة من جواري جعفر البرمكي بعد نكبة البرامكة على يدي هارون الرشيد عام 187 للهجرة، حيث قالت:

يـــا دار أيـــن ملوك الأرض أين الفرس أيـــن الذيـــن حموهـــا بالقـــنا والـــترس

قالت تراهم رمم تحت الأراضي الدرس ســـكوتْ بعـــد الفصـــاحة ألسنتهم خرس

ويتفق هذا القول مع قول صاحب كتاب ميزان الذهب للسيد أحمد الهاشمي صفحة (166-167) فـــي أن الموالیا (فن من فنون الشعر وضع للغناء) أي أنه فن أدبي شعري وضع للغناء لا للإلقاء. ويقول الهاشمي أيضاً: إن تركيب الموالي على الغالب من بيتين تختم أشطرهما الأربعة بروي واحد، أمـــا وزنه كما يقول هو والدكتور الأشتر والجبقجي، فمن (بحر البسيط) مع ثلاثة أعاريض يشبهها ضربها، ولكن كثيراً ما تسكن في الحشو، أواخر الكلمات. مثال:

يا عارف الله لا تغفل عن الوهاب فإنه ربك المعطي حضر أو غاب

والقلب يقلب سريعاً يشبه الدولاب إياك والبرد يدخل من شقوق الباب

إن ردت تسلم بطول الدهر ما تبرح لا تيأسن ولا تقنط ولا تمرح

واستعمل الصبر لا تحزن ولا تفرحْ وإن ضاقْ صدرك ففكر في (ألم نشرح)

من قال جودة كفوفك والحيا مثلين أخطأ القياس وفي قولو جمع ضدين

ما جدت إلا وثغرك مبتسم يا زين وذاك ما جاد إلا وهو باكي العين

2-مكان الموال:

وفي تحديد المكان: يذهب صاحب (سفينة الملك) شهاب الدين الحجازي المصري إلى القول: إن أول من نطق بالموال هم أهل واسط في العراق، والشاهد لديه:

منازل كنت فيها بعدك درس خرائب للغزا تصلح ولا للعرس

فأين عينك تنظر كيف فيها الفرس تحكمْ وألسنة المدّاح عنها خرس

ويلاحظ هنا أن لغة الكتابة لغة الكتّاب وليست العامية، ويتفق صاحب سفينة الملك مع صاحب (سفينة الشعراء) العلامة محمود فاخوري في أن الرأي الشائع أن الموال نشأ في واسط يتغنى به الغلمان في رؤوس النخل وعلى سقي المياه، ويقولون في آخر كل صوت: 'يا مواليا" إشارة إلى سادتهم، وقد أيد هذا القول الأديب ميشيل أديب فيما كتبه في كتابه عن صفي الدين الحلي وكذلك السيوطي. ويضيف الفاخوري -ولا ينفي الرواية الأولى في النشأة من ربطها بنكبة البرامكة- أن الرشيد بعد تنكيله بالبرامكة، (أمر أن لا يُذكروا في شعر، فرثتهم جارية لجعفر البرمكي بهذا الوزن والجنس المحدث وجعلت تنشد وتقول: /يا مواليّا/ ليكون في ذلك منجاةً لها من الرشيد).

وهذا أحد المواليات المنسوب:

أنتم أساس بلائي في الهوى أنتم أذيتم الجسم من بعد النوى أنتم

مالي طبيب يداويني سوى أنتم بالله، هذا الجفا ممن تعلمتم

ولعلي أرى في هذا الصدد رأياً منحازاً إلى رواية الجارية التي قالت هذا الضرب من الشعر بموالها، أي أنها أول من قال الموال، ولا أذهب مع الرواية الثانية، رواية غلمان أو عبيد واسط

لأسباب: أولها أن المتغنين في واسط من العبيد والأجراء (**والعبودية لا تُبدع**). وثانيها أن الإبداع في هذه الرواية قد رُدَّ إلى مجموعة الغلمان العبيد وليس إلى فرد مهدد بعينه أو جنسه، ولا بد لكل إبداع من مبدع فرد أول.

أما تفضيلي وانحيازي إلى الرواية الأولى، رواية الجارية، فيعتمد على أن المبدع شخص واحد في البداية وهو جارية من جواري جعفر البرمكي، وإن لم يذكر اسمها، وربما كانت عاشقة محبة، (**والحب يبدع**) ولذلك حين اعتصرها الحزن والأسى على مولاها بعد أن أطيح به، أبدعت الموّال وتغنت به. هذا أولاً، وثانياً ليس كل الجواري للخدر، فقد يكون بعضهن مثقفات ذوات حسب وصوت ومعزف وعلم وأصل، والتاريخ يغص بأمثالهن، كسلاّمة ودنانير وتودد وعُرَيْب، ومحبوبة جارية المتوكل، أما عريب، فهي من جواري الرشيد على الأغلب، وكانت ذات صوت وغناء وعلم في النحو، تستشار في تشكيل الكلام.

ويقول الفاخوري في كتابه سفينة الشعراء: المواليا من الفنون الشعرية المحدثة وإنها تحتمل اللحن والإعراب، بينما الزجل والكان وكان والقوما ملحونة أبداً.

ماذا يعني أن الموال ملحون أحياناً؟

شهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيهي صاحب (المستطرف في كل فن مستظرف) يعتبر اللحن والإعراب في الموال عيباً كبيراً، إذ يجب أن يكون إمّا ملحوناً أو معرباً كباقي الفنون الأخرى دفعاً للاضطراب والخلل.

ويقول الدكتور الأشتر في محاضرة له: "لذلك قالوا إن خطأه صواب ولحنه إعراب" وإنهم يبتعدون عن إدخال عبارات حضرية في نسيج كلماته المنظومة، ويفضلون أن تدور عباراته في مناخات ريفية وشعبية بسيطة تحاكي بساطتهم ومشاكلهم، تتعرض لأحزانهم وأحلامهم وقضايا حبهم وما ينجم عنها من أثر البعاد والهجر والجنا والقبول والإعراض، لذلك يبتعدون عن مواضيع الإعراب والنحو كي لا يكون الموال متكلفاً وهو ما يسمى بالتزنيم وهم يحبون بعض الحركات (**الفتح والكسر**) ولا يستطيبون (**الضم**) ولا يحرّكون به، ويسكنون في الحشو كثيراً.

وهكذا نرى أن مكان ولادة الموال حسب الروايتين السّالفتين هو العراق، لذلك كانت نشأته هناك واشتهر به البغداديون وعرف بهم كما يقول الفاخوري، وصار التغني به عامة. كما صار من أبرز ألوان الغناء هناك تطغى عليه لهجة الحزن المتصلة بولادته الحزينة التي صبغته بصبغتها على الغالب، ومن ثم انتقل إلى الأقطار الأخرى المجاورة والبعيدة. (والمواليا) هو ذات اللون العامي (الموال).

أما العلامة خير الدين الأسدي في موسوعة حلب، فلا يأتي قصداً على ذكر أي من الروايتين الخاصتين بولادة الموال ويقول في مادة "موال": **أطلقوه على ضرب من الغناء المرسل. وجمع الموال: مواويل وموالات ومواليات.** ويفصل في أصله فيقول:

1- في التاج: الموال الذي ولّعت به العامة أصله من الياء أي مواليا.
2- أصله المواليا، أي السادة، غناه العبيد ونادوا به مواليهم: سادتهم (وهنا يتقاطع مع رواية واسط دون أن يذكرها).
3- أصله مؤوّل أي القافية الأخيرة منه تكون كقافية أول بيت.
4- أصله مموّل، أي ممول بالتمهيد قبل المضيّ به بتقاسيم العود بالبشرف والموشح والقانون من مقام واحد فيتسلطن النغم في نفس المغني ويمضي بمواله.
5- إنه يمول صاحبه بهبات عشاق الطرب.

3-أغراض الموال:

لم تقتصر أغراض الموال على ما ورد ذكره آنفاً، من الأحزان والفجائع والمآسي، بل تجاوزتها للتغني بأغراض أخرى، إنسانية وعقائدية واجتماعية. فهناك الموال الديني الذي كان ينشد في الزوايا والتكايا وكذلك المواليات الإنسانية التي تمس الروح والقلب والعاطفة، وأهمها ما له صلة بالغزل، وهو واسع الانتشار، وهناك أيضاً الموال الوطني. وكثيراً ما تتداخل الأغراض بعبارات وإسقاطات رقيقة عاطفية، فتمزج لفظاً الغرض الديني بما يوحي بالغزلي، كأن يكون المضمون حب الله ورسوله وكذلك الوطني والعائلي من ولد وزوج.

علاوة الموال ورقّته ضمن أغراضه العاطفية، دفعت به ليهجر وطنه ويشكو البعد ويذرف الدمع ويبدي الأشواق، وقد تكون هناك الهجرة والهجرة المعاكسة، بمعنى انتقال الكلام المنظوم ليتبع الحبيب المغادر أو المهاجر والمسافر بعيداً، أو يعود المنظوم مرسلاً من ديار الهجرة إلى الوطن الأصل بكل الحنين فيذكر الديار والأحبة، ويتباكى على الأطلال، كذلك هجر الموال موطنه متنقلاً على ألسنة الآخرين مستقراً عليها في أماكن أخرى نزح إليها عبر المسافات والحدود والأقطار، وتحدث بلهجاتها الجديدة فتميّز. وقد نُظم تبعاً لذلك الكثير من المواليات، فكان بعض الأقدمين يكتبونها في دفاتر خاصة تسمى (الجنك) تترك للأولاد من بعدهم، ولكن رياح الإهمال وعدم الاهتمام بالتراث تذروها فتضيع لعدم إدراك أهميتها، ولو أننا أدركنا هذه الأهمية لعمدنا إلى جمعها وحفظها وفرزها وتصنيفها تبعاً للأغراض والأقطار، لتكون موسوعة مرجعية ذات فائدة للبحث والباحث فضلاً عن متعتها. والجنك يحتوي على الروضات، والروضة عبارة عن تسعة وعشرين موالاً، كذلك فيها المنقط والخالي من التنقيط.

وللمقارنة أورد فيما يلي موالين، الأول عراقي والثاني سوري:

الموال العراقي	الموال السوري	
ذكر الأحبه على منهج لساني بكار	عيدا ثغورا لَعَسْ ومرصعا بْليلهِنْ	(أمي أسنانها لؤلؤية
هايم بوسع الفلا دايم عشار وبكار	وجناتها من الحيا ما ينطفي بْليلهِنْ	(أي مبلّلة

الموال العراقي	الموال السوري	
ما يوم غير البكي حتى شغلني بكار	ناديتلا واصلي وعواذلي بليلهنْ	(أي في ليلهم)
اش نابني من الهوى والنوح يا ويلي	ايمـتى تجينـي وعينـي من الدمع تنشف	(أي تجف)
مزق ثيابي وما ترك شي يا ويلي	قالت: أجيلك بليلا مظلما ما انشف	(أي لا أرى)
تميت أندب على الخلان يا ويلي	قلت: البدر في السما أثبت ما ينشف	(أي لا بد أن يرى)
حتى معي بالدمع بكيت بنات بكار	قالت: أهل الزوالف واختفي بليلهن	

ويسمى هذان الموالان العراقي والشامي بالموال السبعاوي لأنه مؤلف من سبعة مقاطع:

الثلاثة الأولى تسمى (المطلع)

الثلاثة الثانية تسمى (العرجة)

المقطع الثالث يسمى (القفة أو الطباقة)

والـثلاثة فـي المطلـع تماثل القفلة أو الطباقة في السابع بالكلمة الأخيرة في اللفظ والوزن مع اخـتلاف المعـنى وهـذا التماثل يشكل جناساً تاماً كما في الشعر العربي على ما يعرف في البديع، ويسميه الموالة (التجنيس) و(التزهير) في مصر. أما المقاطع الثلاثة الثانية والتي تسمى بالعرجة أو الـتعريجة لأنـه يعرج بها عن قافية الموال الأصلية إلى قافية أخرى، فأواخرها متماثلة مع بعضها، مختلفة مع أواخر المطلع والطباق، وتشكل فيما بينها جناساً تاماً آخر.

ويلاحـظ أن الموال يغص بالمحسنات البديعية، ويزخر ويثري بالصور الشعرية، وتدل طريقة نظمه على تأصيل عمله وإنجازه، في حين تتفرد القفلة أو الطباقة بمكانة خاصة تماثل مكانة الخرجة في الموشحة إذ بها يكتمل المعنى في الموال.

وفـي ظنـي أن المـوال في تأصيله استفاد من الموشحة ومن الفنون الشعرية الأخرى، ولولا اللهجة المحكية لكان ضرباً من ضروب الشعر المحدث.

4-أنواع الموال:

الموال الأول والأكثر شيوعاً لدينا هو

1-**المـوال السبعاوي** ولكونه جاء من الشرق (بغداد) سمي بالشرقاوي أو الشركاوي، وعرف فـي سـورية أيضاً بالبغدادي ومنه الموالات البغدادية التي انتشرت في شمال سورية خلال القرنيـن (19 و20) فـي حلـب وحمـاة وتوابعهما ثم في حمص وتوابعها، وسمي أيضاً (بالنعماني)، أما في العراق فسمي (بالزهيري) وهو سيد المواويل.

2-**الموال الرباعي** وهو مكون من أربعة أشطر متحدة القافية، وهذا أصل الموال كما سلف.

3-**الأعـرج**، وهو مكون من أربعة أشطر متحدة القافية عدا الشطر الرابع حتى ينطبق الشطر

الأخير على الأشطر الثلاثة الأولى، وهو كثير في مصر التي وصل إليها- في الغالب- عن طريق بر الشام.

4-الموال السداسي وتتطابق قوافيه عدا الشطرين الرابع والخامس حتى ينطبق السادس على الثلاثة الأول.

5-وهناك التساعي والعشاري. أما ما زاد على ذلك فيسمى المطاول الذي يبلغ بعضه خمسة عشر شطراً.

5-دور الموسيقا في الموال:

ممّا لا شك فيه أن الموسيقا جاءت لاحقاً لتتصل بالموال، إذ أنه كان نظماً وكلاماً شعرياً في البداية، وهذا أمر طبيعي، ينظم في أغراضه المتعددة، وقد قال بعضهم كما أسلفنا، إنه نظم ليغنى، ولكنه قبل الغناء- بتقديري- كان يلقى إلقاءً وبعناية لفظية أنيقة تقارب الهزج من قبل المغرمين بالقول والمتأثرين به من الشعراء الشعبيين ومحبيه في مجالس المطارحة، وقد أدى الهزج والتنغم به إلى التغني بمدّ المقاطع وقصرها، ثم وضعت الموسيقا المرافقة التي كان لها الأثر الأكبر في صنعته، حيث عملت مع الغناء على إثرائه وتأكيد صورته وتثبيتها بطريقة استهلالية خاصة تمهد للدخول في جنس نغم الدور، ومن ثم تحولت لتكون رفيقاً كشافاً ومعرفاً وناشراً بين محبي الموال على ألسنة المغنين وبمرافقة الآلة الموسيقية وألحانها، وهو يلحن على كل المقامات.

أورد فيما يلي موالاً يتغزل فيه صاحبه بحسناء بدوية، صُوَرُه منتزعة من صميم البيئة البدوية ببساطتها المؤثرة وسذاجتها وألوانها وحركاتها وأشيائها، ومنها ينتزع الأثر الجمالي ويزرعه في النفس.

يقول الموال:

رنت بخلخالا عند المسير دواي	/دوياً/
منها جنوني ومنها علتي ودواي	/دوائي/
يا لائمي كفّ لومك والحكي ودواي	/الدوي والكلام الكثير/
لو شفت الريم وورد أحمر بروس الوجن	/الوجنات حمراء بلون الورد/
ومطاوحاً لو مشت علْخد راحَنْ وجَنْ	/حلية في الأذن تنوس/
ما شافها عابد إلا تسوسح وجنْ	/اضطرب في مشيته وأصابه الجنون/
هذي من الحور ما هي من عرب بدواي	/البدو/

ومثله موال غزلي آخر:

زاحت لثاماً عن ثغرها وشفاة	
مثل البدر لو بزّغ تحت الغمام وشفاة	/شفّ عنه الغمام/

إش خدّ وإش عين يا خلق وشفاهْ
صدّتْ لمع جيدها لاركن صبري دوا
ما عاد ينفع بحالتي قلام ودّوا
ما من صديقاً يجب لي من لماها دَوا
ترياق لعلتي، حالاً تصير شفاه

وقد انتشر الموال لاستساغته الشعبية في دول عربية كثيرة وهو يسمى أحياناً وبخاصة في جنوب العراق بالشعر النبطي نسبة إلى الأنباط، وهم كما يقول الحلي، عرب لغتهم الأرامية، وقد وصل أيضاً إلى تونس وسمي **بالمألوف** أو **المالوف** وفي الجزائر **الوهراني** وفي المغرب **الملحون** وفي الخليج **النبطي** أيضاً وهو نوع من المطاول يزيد على خمسة عشر شطراً.

وهناك في العراق وسواها تسميات أخرى مختلفة لأجزائه مثال: **الأقفال الثلاثة الأولى عتبة الموال** أو المستهل والثلاثة الأخرى **التعريجة، الردفة**. أما الطباقة، الغلاق في القفل الأخير، فيسمونه **الرباط** أو **الغطاء** وبه يبلغ الموال ذروة المعنى وروعته.

وأختم بهذا راجياً رفع البلاء ورد القضاء عن أمتنا وبلادنا من الهجمات المسعورة العدوانية الصهيونية ومَن والاها.

يا مالك الملك مالي إله سواك

العرجة جور الليالي دعتْ جسمي كعود سواك (ويلاحظ هنا أنه قد انطبقت فيه القفلة على المطلع الذي يقول فيه:

إن مسني الضر مالي يا إلهي سواك يا رب جسمي انسلا والعظم مني بلا)

طباقة انت جميل السُتْر إن حاق فينا البلا (من المطلع)

وأيضاً في البكاء والأسى على أحد الشباب يقولون: (وهذا ينطبق على شهداء الانتفاضة فكلهم من الشباب)

يا عين ابكي دماً علصفدوا بخشاب

مطلع لاحل قتلو ولا سود العوارض شاب

الطفل يبكي عليهم من الصغر لشاب (تمد اللام قليلاً)

واجب على الضيف يتفكر في منازلهمْ

العرجة البين ناعي وعشش في منازلهم

يا حيف على أهل السخا تخلى منازلهم (واأسفاه)

راح السُمَرمَرْ وخلّى للجراد عشاب (طائر يهزم الجراد إذا زعق لأنه يلتهمه ويأكله فيهرب)

وهناك تفرعاتٌ أخرى تولدت عن الموال وتعتبر من أسرته، يعد منها العتابا ولها حكاية وتأصيل، وقد أدخل على أولها الميجنا، وأيضاً النايل وينسب إلى شاب اسمه نايل، أحبته امرأة وتغنت به وبمحاسنه وخصاله، وهو يغني من مقام الصبا الحزين، ويعدّ أخيراً السويحلي الذي انتشر في الساحل والأرياف، ويغنى من مقام البيات.

وتحكي في العتابا قصة رجل فقير من الريف ليس له من الدنيا غير امرأة يحبها وهي زوجته، وفي يوم غاب ليعود فلا يجدها في بيته المتواضع، وحين سأل عنها قيل إنها هجرت إلى القصر الذي يسكنه من هو أغنى وأعتى منه فراح يتغنى بها ويقول:

عتابا بين برمي ولفتي عتابا لغيري ليش ولفتي

أنا ما بروح لقاضي ولا مفتي عتابا بالتلاته مطلقا

ويلاحظ اختلاف الضرب الأخير "مطلقاً" عن الباقي

■ المراجع

1-المواويل الشرقاوية، د.عبد الكريم الأشتر، محاضرة ألقيت في فرع اتحاد الكتاب العرب في حلب عام 2000م.

2-الزجل في الأندلس، د.عبد العزيز الأهواني، مجموعة محاضرات ألقيت على طلبة قسم الدراسات الأدبية، القاهرة، معهد الدراسات العربية العالية 1957 ص 9-62-68.

3-الموال حلقة /3/، عبد الرحمن جبقجي، دار التراث الموسيقي العربي، حلب، حلقات كتبت للإذاعة.

4-صفي الدين الحلي حياته وآثاره، ميشيل أديب، ص 219-221.

5-سفينة الشعراء، محمود فاخوري، النزوع إلى التجديد، ص 205-206.

6-ميزان الذهب، أحمد الهاشمي، مصر 1966، ص 166-167.

7-سفينة الملك ونفيسة الفلك في الموسيقا والأغاني العربية 1893، شهاب الدين الحجازي المصري.

8-موسوعة حلب، خير الدين الأسدي ج/7/ ص 223 ..

9-المستطرف في كل فن مستظرف، شهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيهي.

قراءة في
منهج مجمع الأمثال
للميداني والمكرر فيه

د. علي أبو زيد(*)

الأمثال من فنون النثر البارزة التي يسهل حفظها، ويكثر دورانها على الألسنة، فتعد وتترصع بها أساليب الأدباء والشعراء، لما تحمله من معان كثيرة في كلمات قليلة وصياغة متميزة في الغالب، ولما تتضمنه من حكمة وتجارب وقيم يصلح التمثل بها على مر العصور.

ولم تختص بهذا الفن من القول أمة دون غيرها من الأمم، وليس لأحد أن يزعم معرفة أوليته ونشأته، بيد أنه استقر عند الناس أن الأمثال ظاهرة قولية قديمة متجددة، عرفها العرب منذ الجاهلية، وحظيت بعناية العلماء منذ بدايات التدوين، فحاولوا جمعها، أو جمع ما اشتهر منها في مصنفات اختلفت مناهجها في الجمع وغاياتها من التأليف، إلا أنها في مجملها قدمت للمكتبة العربية زاداً كبيراً من المؤلفات التي جمعت على صفحاتها الكثير من الأمثال العربية مع تفسيرها والحديث عما رافقها من قصص وأخبار، وبيان قائليها، وفيما تُضرب، ما تيسر لهم ذلك.

ومما هو معروف لدى الباحثين أن كثيراً من كتب الأمثال العربية قد فُقد ولم يصل إلينا، وما بقي منها إلا الأخبار، أو ما نقلته الكتب الأخرى التي سلمت من غوائل الدهر، بيد أن ما بقي منها ووصل إلينا يدل دلالة كبيرة على منزلة الأمثال بين الناس، وأهميتها، وكثرتها اللافتة للانتباه.

ويلاحظ الباحث أن هذه الكتب لم تسلك منهجاً واحداً في جمع الأمثال، كما أنها اختلفت في طريقة العرض والتفسير.

1- **فمنها ما جاء بالقصص والأخبار**، وفي أثناء ذلك بيّن ما قيل فيها من عبارات سارت مثلاً بين الناس، وفي مقدمة هذا النمط من الكتب كتاب (أمثال العرب) للمفضل الضبي (ت 178 هـ)، وهو أقدم كتاب في الأمثال وصل إلينا، ويُعالج إلى حد ما أمثالاً جاهلية، أو بعبارة

(*) رئيس قسم اللغة العربية وآدابها- جامعة دمشق

أدق، أمثالاً تصور في صياغتها وموضوعها نزعة جاهلية"[1].

2- ومنها ما أولى عناية خاصة للقضايا اللغوية، والاستدلال عليها بالشعر وأساليب العرب، وينهض (كتاب الأمثال) لأبي فيد مؤرج بن عمرو السدوسي (ت195هـ) مثالاً جلياً على هذا النمط من التأليف، ويمكن أن نسلك كتاب (الفاخر) للمفضل بن سلمة (ت291هـ) وكتاب (الزاهر في معاني كلمات الناس) لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري (ت 328 هـ)في هذا الباب على شيء من التوسع في المفهوم.

3- ونحا أبو عبيد القاسم بن سلام (ت224هـ) منحى آخر في تأليف كتابه (الأمثال) إذ رتبه "على أساس الموضوعات والمعاني الإنسانية، وهو أمر نرى أن أبا عبيد لم يسبق إليه، وكان مدعاة لإعجاب العلماء به والثناء عليه في كل عصر"[2].

4- ونظر بعضهم إلى صيغة المثل، وجمعوا ما جاء على هذه الصيغة من أمثال، وكانت صيغة (أفعل من كذا) مدار جمع أكثر من كتاب، منها (الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة) لحمزة بن الحسن الأصبهاني (351هـ)، و(أفعل من كذا) لأبي علي القالي (ت 356هـ).

5- وعمد بعض القدماء إلى جمع الأمثال؛ ما وصل إليهم منها، في كتاب، على نمط جمعي يحدده في عمله، ومن هذه الكتب (جمهرة الأمثال) لأبي هلال العسكري (ت 395هـ)، و(المستقصى في أمثال العرب) للزمخشري (ت 538هـ)، و(مجمع الأمثال) للميداني (ت 518هـ).

6- وثمة كتب أخرى أولت عنايتها بالحديث عن الأمثال والحكم في القرآن الكريم، والحديث الشريف؛ من ذلك كتاب (الأمثال من الكتاب والسنة) للحكيم الترمذي محمد بن علي، من علماء القرن الثالث الهجري، و(كتاب أمثال الحديث) للرامهرمزي من علماء القرن الرابع الهجري، و(الأمثال في القرآن الكريم) لابن قيم الجوزية (751هـ).

ويكاد يكون (مجمع الأمثال) للميداني أوسع معجم للأمثال العربية، وأشهر كتب الأمثال طُرّاً، وقد حظي بالقبول والذيوع، حتى صار عمدة الباحثين، ومرجع القراء والمتابعين لأمثال العرب القديمة.

وقد طبع الكتاب غير ما طبعة[3]، ليس بينها فروق علمية تذكر، وهذا ما حملني على إعادة تحقيق الكتاب تحقيقاً علمياً يخدم الكتاب والقارئ[4]، وقادني تحقيق الكتاب إلى فهم منهج الميداني فيه، وتتبعه في هذا المنهج، وهذا ما يسر لي كشف بعض الظواهر التي يحسن الوقوف عندها في

---

[1]- الأمثال في النثر العربي القديم: 36.

[2]- كتاب الأمثال لأبي عبد، المقدمة: 17.

[3]- أقدمها طبعة محمد محيي الدين عبد الحميد، وهي العمدة في الإحالة عليها في هذا البحث.

[4]- ولا سيما أني وقفت على مخطوط جديد للكتاب لم يك معروفاً عند نشر الطبعات السابقة، وهو من أقدم النسخ الخطية للكتاب.

منهجه لبيان ماله وما عليه منها.

منهج الميداني:

بيّن الميداني منهجه في جمع الأمثال وعرضها وتفسيرها في مقدمة الكتاب، مشيراً في البدء إلى أهمية الأمثال، ومنزلتها العظيمة ووعورة مسالك البحث عنها وجمعها فقال: "ولهذا السبب خفي أثرها، وظهر أقلّها، وبُطن أكثرها، ومن حام حول حماها؛ ورام قطف جناها، علم أن دون الوصول إليها خرط القتاد، وأن لاوقوف عليها إلا للكامل العتاد، كالسلف الماضين الذين نظموا من شملها ما تشتت، وجمعوا من أمرها ما تفرق، فلم يُبقوا في قوس الإحسان منزعاً"[1].

وعرض إلى فتور همم الناس وتكاسلهم عن جمعها، مما حمله على الامتثال لطلب العالم الأمير محمد بن أرسلان الذي أشار عليه: "بجمع كتاب في الأمثال، مبرّز على ماله من الأمثال، مشتمل على غثها وسمينها، محتوٍ على جاهليها وإسلاميّها"[2].

وعدّد الميداني المصادر التي استقى منها أمثال كتابه فقال: "كتاب أبي عبيدة، وأبي عبيد، والأصمعي، وأبي زيد، وأبي عمرو، وأبي فيد، ونظرت فيما جمعه المفضل بن محمد، والمفضل بن سلمة، حتى لقد تصفحت أكثر من خمسين كتاباً، ونخلت ما فيها فصلاً فصلاً وباباً باباً.. ونقلت ما في كتاب حمزة بن الحسن إلى هذا الكتاب، إلا ما ذكره من خرزات الرقى وخرافات الأعراب؛ والأمثال المزدوجة؛ لاندماجها في تضاعيف الأبواب"[3].

وانبرى بعد ذلك يبيّن منهجه في إيراد الأمثال قائلاً: "وجعلت الكتاب على نظام حروف المعجم في أوائلها، ليسهل طريق الطلب على متناولها، وذكرت في مثل من اللغة والإعراب ما يفتح الغلَق، ومن القصص والأسباب ما يوضح الغرض ويسيغ الشرق، مما جمعه عبيد بن شريه، وعطاء بن مصعب، والشرقي بن القطامي، وغيرهم. فإذا قلت: المفضل مطلقاً، فهو ابن سلمة، وإذا ذكرت الآخر ذكرتُ اسم أبيه. وأفتتح كل باب بما في كتاب أبي عبيد أو غيره، ثم أعقبه بما على (أفعل) من ذلك الباب، ثم أمثال المولدين، حتى آتي على الأبواب الثمانية والعشرين على هذا النسق. ولا أعتد حرفي التعريف، ولا ألف الوصل والقطع والأمر والاستفهام، ولا ألف المخبِر عن نفسه، ولا ما ليس من أصل الكلمة حاجزاً إلا أن يكون قبل هذه الحروف ما يلازم المثل، نحو قولهم: كالمستغيث من الرمضاء بالنار، أو بعدها، نحو: المستشار مؤتمن، والمحسن مُعان، فإن أورد الأول في الكاف، والثاني والثالث في الميم، وأثبت الباقي على ما ورد، نحو: تحسبها حمقاء، وبيدين ما أوردها زائدة، يكتبان في بابي التاء والباء. وجعلت الباب التاسع والعشرين في أسماء أيام العرب دون الوقائع. وجعلت الباب الثلاثين في نبذٍ من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، وكلام خلفائه الراشدين رضي الله

---

(1) مجمع الأمثال: 1/2-3.

(2) نفسه: 1/4.

(3) مجمع الأمثال: 1/ 4.

تعالى عنهم أجمعين، مما ينخرط في سلك المواعظ والحكم والآداب"[1].

وحرص الميداني على أن يكون وفياً لمنهجه الذي ارتضاه لكتابه، إلا أن المتتبع لهذا المنهج يستطيع أن يقف على شيء من الخلل في المنهج أولاً، وفي تطبيقه ثانياً، وهذا الخلل أدى إلى صعوبة الاستفادة من الكتاب، وإلى وجود التكرار في الأمثال، مع نقص كان يمكن أن يستدركه الميداني لو كان منهجه أدق. وهذا بيان ذلك:

أولاً: في منهج الكتاب:

1-التزم الميداني إيراد الأمثال مرتبة على حروف الهجاء -كما أسلفت - إلا أن هذا الالتزام اقتصر على ترتيب الأبواب دون الأمثال، فجاء الكتاب مقسماً إلى أبواب على حروف الهجاء، أما الأمثال التي اندرجت تحت كل باب فلم يلتزم منهجاً واضحاً في إيرادها، ولا يجمع بينها في كل باب إلا كونها تبدأ بالحرف الذي انبنى عليه، وهذا الترتيب العشوائي للأمثال يحمل في طياته أمرين يسيئان إلى الكتاب.

أولهما: أن الباحث عن مثل فيه قد يضطر إلى قراءة الباب كله حتى يجد ضالته، وربما لا يجدها أيضاً، لأن بعض الراويات للأمثال تختلف عمّا وقف عليه الميداني، ولأن الكتاب لم يجمع كل أمثال العرب.

وثانيهما: أن هذا الترتيب مدعاة للتكرار، والنقص، ورَخص النساخ في دقة النقل.

أ-أما تكرار الأمثال: ففي الكتاب أمثال كثيرة تكررت بلفظها، أو مع شيء من التغيير في بعض حروفها، وسأذكرها مفصلة بعد قليل.

ب-وأما النقص: فليس المقصود به ما لم يذكره الميداني مما ورد عند غيره، فهذا أمر متوقع مُسوَّغ له. ولكننا نريد الأمثال التي ذكرها الميداني في تضاعيف كتابه وهو يشرح أمثالاً بأعيانها، ولم ينتبه على أنه لم يذكر هذه الأمثال في أبوابها، ولو أنه رتب الكتاب ترتيباً دقيقاً لسهل عليه اكتشافها ووضعها حيث يجب أن تكون. ومن أمثلة ذلك، مما لم يجعله في بابه من الأمثال:

-"آخر الدواء الكي"، ورد في المثل: "رب أخ لك لم تلده أمك".

-"أجشع من وفد تميم"، ورد في المثل: "أجشع من أسرى الدخان".

-"أحذر من عقعق"، ورد في المثل: "أنعس من كلب".

-"إن خشيناً من أخشن"، ورد في المثل: "إن العصا من العصية".

-"بفيك الحجر"، ورد في المثل: "فاها لفيك".

---

[1] نفسه.

-"عذره أشد من جرمه"، ورد في المثل: "إن خصلتين خيرهما الكذب لخصلتا سوء".

-"نعم لهو الحرة المغزل"، ورد في المثل: "مقتل الرجل بين فكيه".

وقد تتبعت هذه الأمثال في الكتاب؛ فأحصيت منها نحو مئتي مثل مستدركة على الميداني من كتابه[1].

جـ: وأما ترخص النساخ في دقة النقل، فذلك أن يسهو الناسخ عن نسخ مثل، ثم يتنبه على ذلك، فلا يضيره أن يكتبه حيث ذكره، لأن ترتيب الأمثال في الباب الواحد يسمح بذلك. وهذا ما جعل نسخ الكتاب الخطية تختلف أحياناً فيما بينها[2].

2-أتبع الميداني كل باب بفصلين أحدهما لما جاء على (أفعل) والثاني لأمثال المولدين، وسار في ترتيبها على النهج الذي سار عليه في أصل الباب.

إلا أن الميداني – كسابقيه ممن صنف في الأمثال – لم يبيّن لنا الأسس التي يُحكم من خلالها على المثل أمولد أم فصيح.

ويتبادر إلى الذهن أن المولد هو ما قيل بعد القرن الثالث الهجري على الأقل، وهذا ما يمكن استنتاجه بشكل عام مما ورد من أمثال المولدين، وماانتهى إلى تعريفه أحد الباحثين بقوله: "الأمثال الجديدة أو المولودة، وهي التي جمعت منذ القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي، وقد أفرد لها الميداني مكاناً خاصاً بها في نهاية كل فصل من فصول مجمع الأمثال"[3].

إلا أن المتتبع لأمثال المولدين في (مجمع الأمثال) يجد أن معاييرها غير دقيقة، أو غير ثابتة، وأن بعض ما نسب إلى المولودين هو من أقوال القدماء الفصحاء، وربما حكم على المثل حكمين متناقضين، مما يحض على إعادة النظر في هذه الأمثال، ودراستها دراسة متأنية، للخروج بمعايير دقيقة لبيان الفصيح القديم من المولد الحديث. وهذه أمثلة دالة على ما ذهبت إليه مما ورد في مجمع الأمثال للميداني.

1- المثل: "إنه يسر حسواً في ارتقاء" (1/ 89) جعله في أمثال المولدين، فيما أوله همزة، ثم عده مع الفصيح في باب الياء، ونقل عن أبي زيد والأصمعي أصل المثل، ولم يشر إلى ذلك في المرة الأولى. ويلاحظ أن المثل أيضاً مما كرره الميداني، بزيادة (إنه) في أوله.

2- المثل: "من استغنى كرم على أهله"، أورده في المولد في باب الميم (2/ 329)؛ وهو مما أورده أبو عبيد في أمثاله[4] عن بعض حكماء العرب، وذكره الزمخشري[5]، والكلاعي[1]،

---

(1) أوردتها في بحثي: *(المستدرك على مجمع الأمثال الميداني منه)، ضمن كتاب: مازن المبارك، بحوث مهداة إليه بمناسبة بلوغه السبعين: 196-213.*

(2) *أشرت إلى ذلك في مقدمة تحقيق مجمع الأمثال (قيد الطبع).*

(3) *الأمثال العربي والعصر الجاهلي: 43.*

(4) *كتاب الأمثال: 289.*

(5) *المستقصى: 2/ 352.*

ولم يشيروا إلى أنه مولد، ومعروف أن أبا عبيد القاسم بن سلام توفي سنة (224هـ).

3- المثل: "من لانت كلمته وجبت محبته"، أورده في أمثال المولدين في باب الميم (2/ 329)، على أن الزمخشري ذكره دون أن يشير إلى أنه مولد[2].

4- المثل: "إن ليتاً وإن لواً عناء"، أورده مع أمثال المولدين (1/ 88)، وهو عجز بيت لأبي زبيد الطائي[3]، وصدره: "ليت شعري وأين مني ليت"، وأبو زبيد شاعر مخضرم أدرك الخلافة الأموية، وتوفي نحو (62هـ)

5- المثل: "نزت به البطنة"، أورده في باب النون مع الفصيح (2/ 333)، بينما ذكره أبو عبيد بعد المثل: "كالنازي بين القرينين"، وقال: "ومثل العامة في هذا قولهم: نزت به البطنة"[4]. والميداني أخذ عن أبي عبيد!!

6- المثل: "الحسد داء لا يبرأ"، أورده في باب الحاء مع أمثال المولدين (1/ 230)، ثم أشار إلى أنه من كلام أكثم بن صيفي (2/ 183). وأقوال أكثم المشهورة التي سارت أمثالاً ذكرها الميداني دائماً مع الفصيح.

7- كذلك المثل: "دعامة العقل الحلم"، أورده مع أمثال المولدين، في باب الدال (274/1)، وذكر أنه من كلام أكثم في موضع آخر (2/ 183).

8- المثل: "سامعاً دعوت"، ذكره في المولد (1/ 357)، ثم أورده ضمن قصة المثل الفصيح "في بيته يؤتى الحكم" (2/ 72)، والمثلان مما جاء على ألسنة الحيوانات، ولا فرق بينهما.

9- المثل: "لكل جديد لذة"، أورده في أمثال المولدين (258/2)، وهو بعض بيت لضابئ بن الحارث البرجمي، والبيت:

لكل جديد لذة غير أنني   وجدت جديد الموت غير لذيذ[5]

وضابئ شاعر مخضرم.

10- المثل: "لا يذهب العرف بين الله والناس"، ذكره مع الفصيح (241/2)، ثم ذكره مع المولد (2/ 260)، وهو عجز بيت من مشهور شعر الحطيئة[6].

11- المثل: "جاء برأس خاقان"، أورده مع الفصيح في باب الجيم (170/1)، وكان قد نقل عن

---

(1)- نكتة الأمثال: 182.

(2)- المستقصى: 2/ 359.

(3)- شعر أبي زبيد: 24، والتاج: (لو).

(4)- كتاب الأمثال: 329.

(5)- أورد الميداني هذا البيت في قصة المثل: "لا تراهن على الصعبة..": 223/2.

(6)- ديوان الحطيئة: 284.

حمزة قوله: "إنه مولد"[1] (1/ 116)، ومع ذلك أبقاه مع الفصيح.

12- ورد في المطبوع المثل: "من أكل مرقة السلطان احترقت شفتاه ولو بعد حين"، (2/ 321) مع الفصيح. ثم كرره في الباب نفسه مع المولد (330/2).

ويجدر أن أشير هنا إلى أن هذا المثل لم يرد في موضعه الأول في المخطوط الذي اعتمدته أصلاً، بل ورد مرة واحدة مع المولد. وهذا مثال على ما سلفت الإشارة إليه في أمر فروق النسخ بسبب منهج الكتاب.

13- المثل: "من طلب شيئاً وجده"، أورده مع الفصيح (319/2) على أن عامر بن الظرب العدواني أول من قاله. وكُرر هذا المثل في المخطوط في أمثال المولدين من الباب نفسه، وهو كسابقه في الدلالة على خلل المنهج.

14- ومن هذا الباب إيراده المثل: "يقشر لي عصا العداوة" مع أمثال المولدين (2/ 429)، وكان قد ذكره مع الفصيح في باب القاف بلفظ: "قشرت له العصا" (2/ 102)، وقال في شرحه: "أي أظهرت له ما كان في نفسي، ويقال: اقشر له العصا، أي: كاشفه وأظهر له العداوة".

15- وإيراده المثل: "رب كلمة لبست عليها أذني مخافة أن أقرع لها سني" في المولد (318/1)، بيد أنه ذكر المثل بألفاظ أخرى في ثلاثة مواضع مع الفصيح، في باب التاء: "تلبس أذنيك على مضاض" (147/1)، وفي باب اللام: "لبست على ذلك أذني" (2/ 177)، وفي باب الواو: "وجدته لابسا أذنيه" (371/2)، وكلها في معنى التغافل.

16- وكذلك إيراده المثل: "من يقدر على رد أمس وتطيين عين الشمس" مع المولد (2/ 329)، ثم أورده بلفظ "يطين عين الشمس"، في باب الياء (2/ 426) مع الفصيح.

17- والمثل: "ما ترك الأول للآخر شيئاً" أورده مع المولد (329/2)، وهو من كلام أكثم بن صيفي كما ذكر الميداني في شرح المثل: "ويل للشجي من الخلي" (367/2-768)، إذ ذكره بلفظ: "إن الأول لم يدع للآخر شيئاً".

ثانياً: في تطبيق منهجه:

1- نص الميداني في فاتحة كتابه على أنه سيأخذ ممن سبقه، وسيشير إلى ذلك، ملتزماً الأمانة والدقة، وقال: "فإذا قلت: المفضل، مطلقاً، فهو ابن سلمة، وإذا ذكرت الآخر ذكرت اسم أبيه".

ولدى تتبع هذا الأمر في (مجمع الأمثال) تبين أن الميداني لم يكن دقيقاً فيما ألزم نفسه به، بل خالف ذلك في مواضع كثيرة جداً، ويبدو أنه سها عن ذلك، أو كان ينقل عن كتب

---

[1]- الدرة الفاخرة: 81/1، والفاخر: 98.

نقلت عن أحد المفضلين ولم يتنبه على مخالفة شرطه الذي ألزم نفسه به، ونستطيع أن نورد أمثلة كثيرة على ذلك، إلا أنني سأكتفي بالإشارة إلى بعضها تأييداً لما ذهبت إليه، مورداً أرقام الصفحات، ونص الأمثال:

ذَكَرَ المفضل مطلقاً وأراد الضبي خلافاً لمنهجه:

- 21/1، المثل: "أتتك بحائن رجلاه".
- 30/1، المثل: "أمر مبكياتك لا أمر مضحكاتك".
- 30/1، المثل: "إن الليل طويل وأنت مقمر".
- 240/1، المثل: "خلع الدرع بيد الزوج".
- 265/1، المثل: "أدركني ولو بأحد المغروّين".
- 280/1، المثل: "ذلٌ لو أجد ناصرا".
- 328/1، المثل: سد ابن بيض الطريق".
- 76/2، المثل: الفداء بقراب أكيس".
- 150/2، المثل: كدابغة وقد حلم الأديم". (نقله عن أبي عبيد، الذي أشار إلى الضبي ولم يحدده".
- 193/2، المثل: "لتجدن فلاناً ألوى بعيد المستمر".

2- ومما خالف به منهجه في الترتيب ضمن الأبواب المثل: "المعتذر أعيا بالقرى"، فقد أورده في باب العين (33/2)، وحقه أن يكون في باب الميم أخذاً بمنهجه في فاتحة الكتاب إذ قال: "ولا أعتد حرفي التعريف، ولا ألف الوصل والقطع والأمر والاستفهام...، ولا ما ليس من أصل الكلمة حاجزاً، إلا أن يكون قبل هذه الحروف ما يلازم المثل، نحو قولهم: كالمستغيث من الرمضاء بالنار، أو بعدها نحو: المستشار مؤتمر، والمحسن معان، فإن أورد الأول في الكاف، والثاني والثالث في الميم".

3- وندَّ عنه أمر يحسن أن نشير إليه توثيقاً للبحث في منهج الكتاب، ذلك أنه قال في معرض شرح المثل: "عيير وحده" (13/2): "والكلام في (وحده) يجيء مستقصى عند قولهم: هو نسيج وحده، إن شاء الله تعالى".

غير أن الميداني لم يورد المثل المذكور في باب الهاء كما وعد، بل ذكره في باب الهمزة بلفظ: "إنه نسيج وحده" (40/1)، وهذا يؤيد ما سلفت الإشارة إليه حول منهج الكتاب.

4- سلفت الإشارة إلى أن منهج الميداني أوقعه في شيء من الخلل، منه التكرار بصور مختلفة، وقد تبعت أمثال الكتاب واستخرجت منها المكرر، وبينت مواضع ذلك، وهذا مسرد تلك الأمثال المكررة:

1-أباى ممن جاء برأس خاقان (116/1) - جاء برأس خاقان (170/1).

2-أجرد من جراد (188/1) - أجرد من الجراد (1/ 189).

3-أخطأ نوءك (247/1) - قد أخطأ نوءه (107/2).

4-اشتدي زيم (365/1) - هذا أوان الشد فاشتدي زيم (391/2).

5-أشرب من رمل (389/1) - أشرب من الرمل (1/ 391).

6-أصاب تمرة الغراب (1/ 404) - وجدة تمرة الغراب (362/2).

7-أضل من يد في رحم (424/1) - أضل من يد في رحم (427/1).

8-أعز من أم قرفة (45/2) - أمنع من أم قرفة (2/ 323).

9-أعلم بمنبت القصيص (2/ 42) - إنك لعالم بمنابت القصيص (32/1). وكرره: 2 /51.

10-أعلم من ابن تؤكل الكتف (2/ 42) - نفسه 2 /52.

11-أفرخ روعك (81/2) - قد أفرخ روعه (99/2).

12-اقلب قلاب (2/ 94) - اقلب قلاب (124/2)[1].

13-اكدح لي أكدح لك (156/2) - أضئ لي أقدح لك (421/1).

14-الأكــل ســلجان والقضاء ليّان (41/1) - إن أكله لسلجان، وإن قضاءه لليّان، وإن عدوه لرضمان (67/1).

15-ألص من برجان (257/2) - أسرق من برجان (353/1).

16-ألص من شظاظ (257/2) - أسرق من شظاظ (347/1).

17-ألق حبلك على غاربه (210/2) - حبلك على غاربه (196/1).

18-أنت مرة عيش ومرة جيش (47/1) - مرة عيش ومرة جيش (318/2).

19-أنتن من ظربان (85/2) - أندس من ظربان (357/2).

20-أنفذ من خازق (357/2) - أنه لأنفذ من خازق (35/1).

21-إن أخا الهيجاء من يسعى معك (34/1) - إن أخا العزاء من يسعى معك (55/1).

22-إن اطلاعاً قبل إيناس (66/1) - بعد اطلاع إيناس (1/ 106).

23-إن كنت كذوباً فكن ذكوراً (74/1) - كن ذكوراً إذا كنت كذوباً (173/2).

24-إن المعاذير يشوبها الكذب (12/1) - المعاذير قد يشوبها الكذب (296/2).

25-إنه لأشبه به من التمرة (44/1) - أشبه به من التمرة بالتمرة (2/ 389).

---

[1] هذا المثل لم يأتِ مكرراً في المخطوط الذي اعتمدته أصلاً، بل ورد في الموضع الثاني فقط.

26-أهدى من دعيميص الرمل (409/2) = أدل من دعيميص الرمل (1/ 274).

27-أهلك من ترهات البسابس (408/2) = أهون من ترهات البسابس (2/ 409).

28-أهون من طلية (407/2) = هو أهون علي من طلية (396/2).

29-برض من عد (97/1) = هذا برض من عد (398/2).

30-بعد اللتيا والتي (92/1) = جاء بعد اللتيا والتي (164/1).

31-بفيه من سار إلى القوم البرى (96/1) = به الورى وحمى خيبرى (106/1).

32-البلايا على الحوايا (1/ 108) = المنايا على السوايا (303/2).

33-بلغ منه المخنق (96/1) = بلغ منه المخنق (100/1).

34-بنت الجبل (97/1) = هو ابنة الجبل (394/2).

35-جاء بدبى دبي (172/1) = جاء يسوق دبي دبين (179/1).

36-جاء بما أدت يد إلى يد (179/1) = ما جاء بما أدت يد إلى يد (293/2).

37-جدك لا كدك (172/1) = اسع بجدك لا بكدك (340/1).

38-الجرع أروى والرشيف أنقع (167/1) = الرشف أنقع (303/1).

39-جلبت جلبة ثم أقلعت (160/1) = حلبت حلبة ثم أقلعت (192/1) وقد نبه الميداني عليه.

40-رأى الكواكب ظهراً (294/1) = رأى الكواكب مظهراً (303/1).

41-رب أخ لك لم تلده أمك (291/1) = نفسه (302/1).

42-سلكوا وادي تضلل (342/1) = وقعوا في وداي تضلل (2/ 361).

43-سيل به وهو لا يدري (1/ 342) = قد سيل به وهو لا يدري (2/ 99).

44-صحيفة المتلمس (399/1) = جاء بصحيفة المتلمس (175/1).

45-عرفطة تسقى من الغوابق (32/2) = عرفطة تسقى من الغوادق (40/2).

46-فاها لفيك (71/2) = حدثني فاه إلى في (200/1).

47-فرارة تسفهت قرارة (80/2) = قرارة تسفهت قرارا (97/2).

48-في رأسه خطة (69/2) = جاء في رأسه خطة (175/1).

49-في كل أرض سعد بن زيد (83/2) = أينما أوجه ألق سعدا (53/1).

50-قد تقطع الدربة ناب (105/2) = ناب قد تقطع الدوبة (335/2).

51-كركبتي بعير (158/2) = هما كركبتي بعير .(391/2).

52-أحمق من الممهورة من نعم أبيها (218/1) = كالممهورة من مال أبيها (166/2).

53-كل شاة برجلها معلقة (142/2) - كل شاة برجلها تناط (133/2).
54-لأقيمن قذلك (193/2) - لأقيمن صعرك (206/2).
55-لا آتيك حتى يؤدب القارظان (215/2) - حتى يؤدب القارظان (211/1).
56-لا آتيك حتى يؤوب المنخل (212/2) - حتى يؤوب المنخل (211/1).
57-لا تجني من الشوك العنب (230/2) - إنك لا تجني من الشوك العنب (52/1).
58-لا تدخل بين العصا ولحائها (231/2) - بين العصا ولحائها (92/1).
59-لا تعجل بالإنباض قبل التوتير (231/2) - من قبل توتير تروم النبض (296/2)، وانظر "إنباض بغير توتير" (340/2).
60-لا يذهب العرف بين الله والناس (2472) - نفسه (260/2) مع المولدين.
61-لتحمل عضة جناها (195/2) - تحمل عضة جناها (136/1).
62-لز فلان بحجره (184/2) - رمي فلان بحجره (287/1).
63-لن يزال الناس بخير ما تباينوا.. (208/2) - الناس بخير ما تباينوا (340/2).
64-محزنبق لينباع (309/2) - تركته مخرنبقاً لينباق (140/1).
65-مشى إليه الخمر (314/2) - يمشي إليه الخمر (417/2).
66-من سبك قال: من بلغني (314/2): سبك من بلغك (342/1).
67-من لم يأس على ما فاته أراح نفسه (275/2) - من لبس يأساً على ما فاته ودّع بدنه (2/ 314).
68-من يرد الفرات عن درجه (314/2) - من يرد السيل عن أدراجه(2/ 306).
69-من يزرع الشوك لا يحصد به العنبا (317/2) - إنك لا تجني من الشوك العنب (52/1).
70-منك ربضك وإن كان سمارا (298/2) - ربضك منك وإن كان سمارا (297/1).
71-الناس كأسنان المشط (340/2) - سواسية كأسنان المشط (329/1).
72-النجاح مع السراح (339/2) - السراح مع النجاح (329/1).
73-نعم كلب في بؤس أهله (336/2) - سمن كلب ببؤس أهله (337/1).
74-هذا أمر لا تبرك عليه الإبل (393/2) - لا تبرك الإبل على هذا (237/2).
75-هرق على حجرك ماء (399/2) - أرق على خمرك أو تبين (301/1).
76-هما كفرسي رهان (391/2) - كفرسي رهان (158/2).
77-هم في مثل حدقة البعير (385/2) - في مثل حدقة البعير (73/2).
78-هم في مثل حولاء الناقة (385/2) - في مثل حولاء الناقة (73/2).

79-هو أذل من حمار (393/2) = أذل من حمار مقيد (283/1).

80-هو ألزم لك من شعراء فصك (384/2) = ألزم من شعرات القص (250/2).

81-هو ثاقب الزند (398/2) = ثاقب الزند (155/1).

82-هو حمير حاجات (404/2) = اتخذوه حمار الحاجات (135/1).

83-هو واقع الغراب (393/2) = إنه لواقع الطائر (28/1).

84-هيهات تضرب في حديد بارد (286/2) = تضرب في حديد بارد (125/1).

85-واحبذا وطأة الميل (367/2) = حبذا وطأة الميل (204/1).

86-واقية كواقية الكلاب (364/2) = عليه واقية كواقية الكلاب (37/2).

87-يخبر عن مجهوله مرآته (416/2) = تخبر عن مجهوله مرآته (125/1).

88-يطين عين الشمس (426/2) = من يقدر على رد أمس وتطيين عين الشمس (329/2).

89-ينبح الناس (418/2) = إنه ينبح الناس قبلا (77/1).

ولا بد من الإشارة إلى أن الباحث سيجد بعض الاختلاف في روايات هذه الأمثال، فمنها ما زيد في أوله، ومنها ما تغير حرف أوله، إلا أن هذه الفروق لا تخرج هذه الأمثال من باب المكرر الوارد في (مجمع الأمثال)، وإن كان الميداني في حالات نادرة نبه على هذا التكرار، ولعله أحياناً قصد إلى إيراد المثل في أكثر من موضع حسب رواياته، ومع ذلك فإن التكرار حاصل كما بينا.

ولسنا نريد فيما أوردناه أن نقلل من شأن الكتاب، ولا من جهد مؤلفه، بل القصد تصحيح ما ورد فيه، وتنبيه القارئ على ما يمكن أن يقع فيه من وهم، ليرتقي الكتاب درجة نحو الكمال.

□

■ المصادر والمراجع

- *أفعل من كذا: لأبي علي القالي - تح. د. علي الكردي - دار سعد الدين - دمشق - 1421 هـ - 2000م.*
- *أمثال العرب: للمفضل الضبي - تح. إحسان عباس - دار الرائد العربي - بيروت - 1401هـ - 1981م.*
- *الأمثال العربية القديمة: رودلف زلهايم - ترجمة رمضان عبد التواب - مؤسسة الرسالة - بيروت - 1391هـ - 1971م.*
- *الأمثال العربية والعصر الجاهلي: د. محمد توفيق أبو علي - دار النفائس - بيروت - 1408هـ - 1988م.*
- *الأمثال في القرآن الكريم: ابن قيم الجوزية - تح. سعيد الخطيب - دار المعرفة - بيروت - 1981م.*
- *الأمثال في النثر العربي القديم: د. عبد المجيد عابدين - دار المعرفة - الإسكندرية - 1989م.*
- *الأمثال من الكتاب والسنة: محمد بن علي الترمذي - تح. علي البجاوي - دار نهضة مصر - القاهرة - بلا تاريخ.*
- *تاج العروس: للزبيدي - ط الكويت.*
- *جمهرة الأمثال: للعسكري - تح. محمد أبو الفضل*

وعبد المجيد قطامش – المؤسسة العربية الحديثة – القاهرة – 1384هـ – 1964م.
- الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة: لحمزة بن الحسن – تح. عبد المجيد قطامش – دار المعارف – مصر – 1972م.
- ديوان الحطيئة: تح. نعمان طه – مكتبة البابي الحلبي – القاهرة – 1378هـ – 1958م.
- الزاهر في معاني كلمات الناس: لأبي بكر الأنباري – تح. د. حاتم الضامن – مؤسسة الرسالة – بيروت 1412هـ – 1992م.
- شعر أبي زبيد الطائي: جمعه د. نوري حمود القيسي – بغداد – 1967م.
- الفاخر: للمفضل بن سلمة – تح. عبد العليم الطحاوي – الهيئة المصرية العامة – القاهرة – 1974م.
- فصل المقال في شرح كتاب الأمثال: لأبي عبيد البكري – تح. إحسان عباس وعابدين – مؤسسة الرسالة – بيروت – 1401هـ – 1981م.
- كتاب الأمثال: لأبي عبيد القاسم بن سلام – تح. عبد المجيد قطامش – دار المأمون – دمشق – 1400هـ – 1980م.
- كتاب الأمثال: لأبي عكرمة الضبي – تح. رمضان عبد التواب – مجمع اللغة العربية – دمشق – 1394هـ – 1974م.
- كتاب الأمثال: لأبي فيد السدوسي – تح. رمضان عبد التواب – الهيئة المصرية العامة – القاهرة – 1391هـ – 1971م.
- كتاب أمثال الحديث: للرامهرمزي – تح. أحمد عبد الفتاح تمام – مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت – 1409هـ – 1988م.
- كتاب الأمثال والحكم: محمد بن أبي بكر الرازي – تح. عبد الرزاق حسين – دار البشير – عمان – 1406هـ – 1986م.
- مازن المبارك (بحوث مهداة إليه بمناسبة بلوغه السبعين): دار الفكر – دمشق – 1422هـ – 2001م.
- مجمع الأمثال: للميداني – تح. محمد محيي الدين عبد الحميد – دار النصر – بيروت – بلا تاريخ.
- المستقصى في أمثال العرب: للزمخشري – دار الكتب العلمية – بيروت – 1393هـ – 1977م.
- نكتة الأمثال: للكلاعي – تح. د. علي الكردي – دار سعد الدين – دمشق – 1416هـ – 1995م.
- الوسيط في الأمثال: للواحدي – تح. عفيف عبد الرحمن – مؤسسة دار الكتب الثقافية – الكويت – 1395هـ – 1975م.

مظاهر التعليل النحوي
في كتاب (التذييل والتكميل)

الدكتور وليد السراقبي(*)

يراد بالعلة في المنطق ما ينتج المعلول عنها ضرورة، وبينهما تلازم وعدم تخلّف[1]، وما يتوقف عليه وجود الشيء ويكونه خارجاً مؤثراً فيه[2]، كالنار بالنسبة إلى الإحراق. وهي تختلف عن السبب في شيء واحد وهو الضرورة، ذلك أن السبب ينتج عنه المسبَّب، لكن من غير ضرورة لازمة، ولكن العلّة تنتجُ المعلولَ ضرورة.

وقد لُـزّت العلة والنحو في قَرَنٍ واحد منذ نشأة الأخير، فقد كانت العلة خِدْن النحو العربي ورفيقة دربه، وعموده الفقري[3]، ورافقته بساطةً وسذاجة، ثم تعقيداً وخشونة مركّب، ثم موغلة في التعقيد، متأثرة ما شاء لها التأثير بعلم المنطق والكلام[4]. والمراد منها العمل على سلك الظواهر وانضوائها تحت جناح القواعد العلمية وأحكامها.

ويعدُّ عبد الله بن إسحق الحضرمي "ت 117 هـ" "أول من بعج النحو ومدَّ القياس والعلل[5]". وأرجع ابن جني التعليل إلى أبي عمرو بن العلاء "ت 154 هـ"، فقد روى ما حكى الأصمعيُّ عن أبي عمرو رجلاً يمانياً يقول: "فلان لَغوب، جاءته كتابي فاحتقر" فقال له أبو عمرو: "أتقول جاءته كتابي؟ قال: نعم، أليس بصحيفة[6]؟)).

(*) ـ كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض.

(1) ـ الإحكام في أصول الأحكام 8: 99.

(2) ـ التعريفات: 199.

(3) ـ النحو العربي: 51.

(4) ـ النحو العربي: 51.

(5) ـ طبقات فحول الشعراء 1: 14، ونزهة الألباء: 23، وتاريخ آداب اللغة العربية 1: 42، والنحو العربي: 41، والشاهد وأصول النحو: 317.

(6) ـ الخصائص 1: 249.

وعلــق ابــن جنــي على هذا بقوله: "أفتراك تريد من أبي عمرو وطبقته وقد نظروا وتدرّبوا، وقاســموا أن يســمعوا اعرابــياً جافياً غفلاً، يعلّل هذا الموضع بهذه العلة، ويحتج لتأنيث المذكر بما ذكــره فلا يهتاجوا هم لمثله، ولا يسلكوا فيه طريقه، فيقولوا: فعلوا كذا لكذا، وصنعوا كذا لكذا، وقد شرع لهم العربي ذلك، ووقفهم على سَمْته وأمّه[7]؟".

ولســنا هنا بقصد إثبات الأولية لابن إسحق أو لأبي عمرو، فليس ذلك من وكدنا، ذلك أنّ أوليّة العلوم ليست أمراً يقينياً، فهي أعرق في الشك وأبعد غوراً.

وحســبنا أن نقــول ما سبق أنْ قدمنا به من أن العلة والتعليل ساراً جنباً إلى جنب مع الأحكام النحوية، وأنّ النحاة قد يختلفون في تعليلاتهم إلا أنهم متفقون على الحكم ومجتمعون عليه[8].

ومــا إن نصل إلى عصر الخليل حتى تغدو العلة مقصداً يؤمّه النحاة، وغاية يتجهون عن سابق وعي وإدراك، فيبلغ الخليل "الغاية في تصحيح القياس واستخراج مسائل النحو وتعليله، وكثر التعليل عنده كثرة لفتت إليه الأنظار، فقال عنه الزبيدي: "استنبط من العلل ما لم يستنبطه أحد وما يسبقه إلى مــثله ســابق[9]"، فكــان أول من بسط القول في العلل، فقد سئل عن علله التي يعتل بها في النحو: أأخذها عن العرب أم اخترعها من نفسه؟ فقال:

"إن العــرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها وقام في عقولها علله، وإن لم يــنقل ذلــك عــنها، واعتللــت أنا بما عندي أنه علة لما عللته منه. فإن أكن أصبت العلة فهو الذي التمســت. وإن لــم تكن هناك علة له فمثلي في ذلك مثل رجل حكيم دخل داراً محكمة البناء، عجيبة الــنظم والأقســام، وقــد صحت عنده حكمة بانيها بالخبر الصادق أو بالبراهين الواضحة، والحجج اللائحــة، فكلمــا وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها قال: إنما فعل هذا هكذا لعلة كذا وكذا، ولســبب كــذا وكذا. سنحت له وخطرت بباله محتملة لذلك، فجائز أن يكون الحكيم الباني للدار فعل ذلــك للعلــة التي ذكرها هذا الذي دخل الدار، وجائز أن يكون فعله لغير تلك العلة، إلا أن ذلك مما ذكــره هذا الرجل محتمل أن يكون علة لذلك. فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو هو أليق مما ذكرته فليأت بها[10]".

وكــثر التعليل لدى سيبويه "ت 180" سواء أكان ذلك للمطرد أم الشاذ، فلا قاعدة تبنى من غير إيجــاد علّــة لهــا[11]، وأثر عنه قوله عن العرب: "وليس شيء يضطرون إليه إلاّ وهم يحاولون به وجهــاً[12]" فكان كتابه أول بحث جامع للعلل النحوية. واتسع سيبويه في هذا المجال فشملت تعليلاته

(7) ــ الخصائص 1: 249.
(8) ــ ابن يعيش النحوي: 504.
(9) ــ المدارس النحوية: 48.
(10) ــ الإيضاح في علل النحو: 65، 66.
(11) ــ المدارس النحوية: 82.
(12) ــ الكتاب 1: 32 "ط. هارون".

مـــا وقع في كلام العرب وما لم يقع منه، وإنما كان يفترضه افتراضاً يقدحه على زناد فكره، وكان اتســـاعه أكثر ما يكون في التعليل للقضايا الصرفية، وعلى الأخص بابي القلب والإعلال[13]. فعلل ســـيبويه كعلل أستاذه الخليل مدارها على العلل الصرفية من ثقل زخفة، فقد أفرد سيبويه باباً للتعليل فقال: "هذا باب ما تجعله زائداً من حروف الزوائد وما تجعله من نفس الحرف[14]"

فمفهوم التعليل لدى المتقدمين من النحاة عامة يراد به جملة الأحكام النحوية المقررة وقد قُرنَت بالأســـباب الموصلة إلى تلك الأحكام، إلا أنّ ما فارق سيبويه أستاذه الخليل في هذا الميدان إنما كان "في التوسّع والإكثار مما كان نزراً قليلاً عند شيوخه المتقدمين[15]".

وقـــد وســـمت هذا المرحلة من التعليل بالبساطة والبعد عن التعقيد الفلسفي والانسجام مع روح اللغـــة، والالـــتزام بالـــتوافق فيما بين المعنى والإعراب، وبالتقريرية والبعد عن التخيّل ومما حكات الجـــدل والكـــلام الفلسفي، ذلك أنه لم تكن لهم فيها مصادر يمتحون منها عللهم، ولا موارد يرودنها، وحســـبهم أنها مما تفتّقت عنه ذهنياتهم وقرائحهم[16]. وكان لنا في نص الخليل الذي ساقه الزجاجي "ت 377 هـ" مرآة تعكس ما قلناه، وتؤكد ما ذهبنا إليه.

وازداد مـــن بعدهمـــا التفات النحاة إلى العلل، وفسحوا لها حيّزاً واضحاً، ومكاناً بيّناً، فكان ذلك ملمحاً من ملامح تعاظم تأثر النحو بعلم الكلام والفقه ورغبته واستمداده منهما التطلّع إلى البحث في العلـــة وطـــريقة الـــنظر فـــيها فكانت علل الفراء لا تخلو من طابع فلسفي رغم جنوحه إلى اليسر والسهولة.

وســـعى العلماء إلى التأليف فيها، فوضع قطرب "208 هـ" كتاب "العلل في النحو[17]" وكذلك كـــتابة "التصـــريف" أول كـــتاب "تعـــرّض للعلة في موضوعاته، وذكر فيه: علة الاستثقال، وعلة الاستخفاف، وعلة التباس، وعلة القُرب، والبعد والطرف، وعلة البقاء على الأصل[18]".

وما إن يشارف القرن الثالث الهجري على الانتهاء حتى تكتسب العلة قيمة واضحة فأخذ النحاة يـــرمقونها بأنظـــارهم، وأخذوا يكتبون فيها ويجعلونها معرضاً من معارض الامتحان، ووسيلة من وســـائل الاختـــيار، فكانـــت العلـــة لدى المبرد مثلاً هي السلاح الذي يقهر به خصمه، في المناقشة والبحث، وعاب على سيبويه أخذه الأحكام النحوية عن الخليل غفلاً من التعليل ولعل اشتهار المبرد. بذلـــك هو الذي كان وراء ترك الزجاج "ـــ 340 هـ" حلقته بحلقة المبرد[19]. يروي الزجاج أنه لما

[13] ـــ المدارس النحوية: 83، 87.

[14] ـــ الكتاب 2: 343، "ط. بولاق".

[15] ـــ النحو العربي: 57 وما بعدها.

[16] ـــ انظر النحو العربي: 57، 68.

[17] ـــ معجم الأدباء 19: 153.

[18] ـــ معجم الأدباء 7: 122، وبغية الوعاة: 203.

[19] ـــ النحو العربي: 67، 69، والشاهد وأصول النحو: 55، وانظر النحو العربي: 40.

جـاء المـبرد حضـر الزجاج لمناظرته، وكان يقرأ على ثعلب، فأراد إعنات المبرد وإحراجه، فلما "فاتحته ألجمني بالحجة وطالبني بالعلة وألزمني إلزامات لم أهتدِ إليها[20]".

وتقاطـر النحاة على وضع مصنفات في العلل وأقسامها، فوضع ابن كيسان "320هـ" "المختار فـي علـل الـنحو" فـي ثلاثة مجلّدات أو أكثر. ووضع أبو القاسم الزجاجي "ت 337 هـ" كتاب "الإيضـاح علـى علل النحو". وألف محمد بن علي العسكري المعروف بـ "مَبْرَمان" "ـ 326 هـ" وهـو أستاذ السيرافي وأبي علي الفارسي كتاب "المجموع في علل النحو"، ووضع أبو الحسن أحمد بـن المهلّبي كتاب "شرح علل النحو" وكتب أبو الحسن محمد بن عبد الله المعروف بابن الورّاق "ت 381" كتابه "علل النحو (*)"، وصنّف الفارقي في كتابه "تقسيمات العوامل وعللها". ووضع الحسن بن عبد الله المعروف بـ "لُغْدة الأصفهاني" في العلل كتابين هما: علل النحو، ونقض علل النحو[21].

وكذلـك صـنّف هارون بن الحائك كتابه "العلل في النحو[22]"، ولعلّ كتاب "الإيضاح في علل النحو" لأبي القاسم الزجاجي الكتاب الأول الذي وصلنا والعلّة قطب رحاه، "فقد جمع فيه صاحب أهم مـا عرف من علل نحوية في عصره، سواء ما اتّصل منها بمدرسة البصرة أو الكوفة أو بغداد، أو نمي إلى نحوي بعينه[23] ".

لقـد استفحل أمر العلّة والتعليل في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وتفاقم تغلغل الفلسفة وعلم الكـلام في النحو وطرق النظر في مسائله؛ ذلك أنّ النحاة احتذوا بالمتكلمين وقلّدوهم، فأخذوا بتطعيم نحوهـم بالفلسفة والعلّة[24]. وما ذلك إلا لأنّ مسائل علم الكلام كانت هي الأسبق إلى تصدّر مجالس العلـم والبحث والمناظرة، بل كان عدد من النحاة من المتكلمين، بل ليس ببعيد القول بامتزاج النحو بالفلسفة والمنطق امتزاجاً كبيراً حتى جعلهما السيرافي في واد واحد، وجعلهما الرماني وجهين لعملة واحـدة حتى قال فيه الفارسي قولته: "إذا كان النحو ما يقوله الرماني فليس معنا منه شيء، وإن كان النحو ما نقوله نحن فليس معه منه شيء[25] ".

ولعلّـنا نسـتدلّ من المقولة السابقة على نفور أبي علي الفارسي من هذا الخلط بين النحو وبين المـنطق من جهة، ونفوره من أن يصبح النحو "نحواً عقلياً نظرياً جدلياً أكثر مما كان عملياً مستمداً

(20) ـ نزهة الألباء: 55.

(*) ـ صـدر هذا الكتاب لأول مرة بتحقيق د.محمود جاسم الدرويش، دار الرشد، الرياض، 1420هـ، ثم صدر عن دار الفكر، بمشق، 200م، بتحقيق مها مازن المبارك ، وهو في الحالين أصل الرسالتين جامعيتين.

(21) ـ البلغة: 93: بغية الوعاة: 222.

(22) ـ البلغة : 267. وانظر آداب المستنصرية ع:14، 986، ص168.

(23) ـ الشاهد وأصول النحو: 324.

(24) ـ في أصول النحو: 83.

(25) ـ بغية الوعاة: 344، وانظر النحو العربي: 709، 93، 132، والشاهد وأصول النحو: 319.

من واقع اللغة الحيّة المتداولة[26] " حتى غدت طرائق النحاة في النقاش والإقناع والتعليل أشدّ اقتراباً من علم الكلام والجدل منها إلى علوم اللغة وأحكامها[27]. فالقرن الرابع ــ بحق ــ يمثل ذروة سنام البحث النظري في العلة وأقسامها، وما جاء من بعد ذلك من نحاة ألفوا فيها لم يستطيعوا زيادة شيء أو استدراكه على النحاة الأوائل الذين رادوا الطريق وألحبوه، ذلك أن استنباط العلة ــ في هذا القرن ــ أصبح مظهراً من مظاهر الذكاء والفطنة، وارتبط ارتباطاً بالثقافة المنطقية. وشهد هذا القرن ظهور مصطلح "علة العلة[28]". فأبو علي الفارسي مثلاً كان يكثر من التعليل، حتى إنه نسب إليه انتزاعه ثلث العلل التي أصابها أصحابه من بعده[29]. وماز ابن جني علل النحو من علل الفقهاء والمتكلمين، وأنحى باللائمة على من ضعّفوا علل النحاة، لأن علل النحاة تأنس بها الفطرة[30]، ويألفها الحس والشعور، ويميل إليها الطبع فهي مواطئة له[31]، ولا تنقاد جميع علل الفقهاء هذا الانقياد، فعلة النحاة علل حسية تكشف عن نتيجة الاستقراء وتفصح عنها، وهي ليست من المنطق الصوري، بل من المنطق المادي[32].

لقد كان الفارسي شديد الاعتداد بالعلّة، يسرع إلى اقتناصها والقول فيها، فكان يذكر من العلل ما يحضره في الحال، ثم إنه يعاود النظر والروية فيما أفتى، حتى إنه جعل للأول تسمية "الجواب الميداني" الذي يقدحه على زناد فكره في الحال. وقد روى عنه أنه كان مع عضد الدولة في الميدان فسأله في علة نصب المستثنى فقال له أبو علي: انتصب لأن التقدير: أستثني زيداً، فقال له عضد الدولة: وهلاّ قدّرت امتنع فرفعت زيداً؟ فقال له أبو علي: هذا الجواب ميداني، إذا رجعت ذكرت لك الجواب الصحيح إن شاء الله[33] ".

إن التعليل ــ بحق ــ نما وترعرع واستوى على سوقه، وآتى ثماره يانعة على يدي أبي علي الفارسي وتلميذه ابن جني "سواء في ذلك العلل التعليمية والعلل الثواني، والعلل الجدلية، وتأثر بهما معاصروهما وخالفوهما[34]". حتى إن ابن جني فسح الطريق العلماء أن يتفرّوا في تعليلاتهم، ولم يضيق عليهم الخناق، ولم يلزمهم بعلل الآخرين، فكل من ظهرت له صحيحة وطريق نهْجة، فهو خليل نفسه، وأبو عمرو فكره[35]. ولعلّ في هذه الفكرة ما يشهد لابن جني بالعقلية المتسعة الأفق،

---

[26] ــ النحو العربي: 101، وانظر خبر المناظرة بين متى بن يونس((ت 328هـ)) والسيرافي ((358هـ))، وهي للصراع بين غلبة المنطق وسيادة النحو، في الإمتاع والمؤانسة: 108وما بعدها ((الليلة الثامنة)).

[27] ــ النحو العربي: 83، 101.

[28] ــ ابن يعيش النحوي: 503.

[29] ــ الخصائص : 1 :208.

[30] ــ الخصائص 1: 48، 55.

[31] ــ الخصائص 1: 55، 361، والنحو العربي: 74، 75، والشاهد وأصول النحو: 320.

[32] ــ الأصول : 190.

[33] ــ الإنصاف 1: 263، 264.

[34] ــ ابن يعيش النحوي: 503.

[35] ــ الخصائص 1: 190.

التي تنأى عن أن تحجزَ واسعاً، أو أن تقلّص لا حبّاً.

وهـذا الاتجاه إلى التعليل ــ ونعني العلل القياسية ــ ليس هو في حقيقة الأمر سوى ملمح من ملامـح تطـوّر الفكـر العربي ونضجه على مر العصور وثمرة من ثمار تطوره، ومنتوج منطقي وحتمي لما سبقه من أوليات ومقدمات[36].

ولا يعنـي وقوفنا هـذه الوقفة عند العلة في القرن الرابع أن النحاة قد انقطعوا عن التعليل أو الأخـذ بـه والتأليف فيه، بل استمرّ ذلك إلى قرون متأخرة، فقد صنّف ابن الأنباري "ت 577 هـ" كـتابه أسرار العربية وقال عنه: "أوضحتُ فيه فساد ما عداه بواضح التعليل، ورجعت في ذلك كله إلـى الدليل[37]". وصنف كذلك "الجمل في علم الجدل" و"تجدة السؤال في عمدة السؤال"، و"الإغراب فـي جـدل الإعراب" و"لمع الأدلة[38]". وأسهم أبو البقاء العكبري "616 هـ" فصنف في ذلك كتابه "اللـباب فـي علل البناء والإعراب[39]"، فكان التعليل "غاية المؤلف الأولى من تأليفه الكتاب... فكل شـيء معلـول بعلّـة أو ببضع علل، وعلى النحوي أن يفتّق عرا الكلام عن هذه العلل... ففي كتب السـابقين، ومنها كتاب سيبويه، ومقتضب المبرد، وأصول ابن السرّاج فيض من هذه العلل، ولم يزد عمل الشيخ في لبابه على تنسيق هذه العلل، وسوقها مساقها المسدّد المحكم[40]".

وللعلّة ــ كما للمعلّل ــ أنواع. أما العلل فهي عند ابن السراج "316 هـ" نوعان: الأول يؤدي إلى كلام العرب، كأن نقول: كل فاعل مرفوع.

والثاني يسمّى علّة العلة ــ ولعلّ هذا المصطلح عرف على يديه أوّل ما عرف ــ كأن نقول: لم صـار الفاعل مرفوعاً والمفعول به منصوباً... وهذا "ليس يكسبنا أن نتكلم كما تكلّمت العرب، وإنما تستخرج منه حكمتها في الأصول التي وضعتها[41]".

وزاد الزجاجي "ت 337 هـ" نوعاً ثالثاً فقد جعلها ثلاثة أنواع، هي:

العلـل التعليمـية: وبهـا يتوصّل إلى تعلّم لغة العرب، فإذا سمع بعض منها قيس على نظيره. ومـنها البحث عن علة رفع كلمة أو نصبها، أو جزمها: لم رفعت، ولم نصبت؟ فهذا "وما أشبهه من نوع التعليم وبه ضبط كلام العرب[42]".

2 ــ العلل القياسية: وهي التي كان الحكم فيها ناجماً عن قياس شيء على شيء، مثال ذلك أن

---

(36) ــ ابن يعيش النحوي: 526.

(37) ــ أسرار العربية: 2.

(38) ــ صدرا في كتاب واحد بتحقيق الأستاذ سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، 1975 م، دمشق.

(39) ــ صـدر عن مركز جمعة الماجد بدبي، ط 1، 1995، بتحقيق أستاذينا الدكتور عبد الإله نبهان، والدكتور غازي طليمات.

(40) ــ اللباب: 33.

(41) ــ الأصول لابن السراج 1: 35.

(42) ــ الإيضاح: 64.

يقــال: لــم نصــبت "زيداً" في قولك: إنّ زيداً قائمٌ، فيقال: إنّ وأخواتها ضارعت الفعل المتعدي إلى المفعــول فحملــت عليه، فأعملت إعماله، فالمنصوب بها مشبّه بالمفعول لفظاً، والمرفوع بها مشبّه بالفاعل لفظاً[43].

3 ـ العلــل الجدلية النظرية: مثال ذلك ما يعتلّ به في باب "إنّ" بعدَ الاعتلال القياسي السابق، فيقال: منْ أين شابهت "إنّ" وأخواتها الأفعال؟ وبأي الأفعال شبّهوها؟ وهي ما يطلق عليها اسم العلل الأوائل، والثواني، والثوالث[44].

وقسم ابن جني العلل من حيث الجواز والوجوب إلى علل موجبة وعلل مجوّزة. قال: "اعلم أنّ أكثر العلل عندنا مبناها على الإيجاب بها، كنصب الفضلة أو ما شابه في اللفظ الفضلة. ورفع المبتدأ والخبر، والفاعل... فعلل هذه الداعية إليها موجبة لها، غير مقتصرة على تجويزها، وعلى هذا مقاد كلام العرب. وضرب آخر يسمّى علّةً، وإنّما هو في حقيقة سبب يجوّز ولا يوجبُ من ذلك الأسباب الســتة الداعية إلى الإمالة، هي علة الجواز لا علّة الوجوب؟ ألا ترى أنه ليس في الدنيا أمر يوجب الإمالة؟... وإن كل ما لعلة من تلك الأسباب الستة لك أن تترك إمالته مع وجودها فيه؟[45]".

ورأى ابــن جني في موضــع آخر أن ثمّة ضربين للعلة، فهناك ضرب واجب لابد منه، فالنفس الإنســانية لا تطيق التحول عنه، ولابدّ لها منه، ومن ذلك قلب الألف واواً للضمة قبلها، "فهذا ونحوه لابــدّ منه، من قبل أنه ليس في القول ولا احتمال الطبيعة وقوعُ الألف المدّة بعد الكسرة ولا الضمة. فقلــب الألــف على هذا الحدّ علّته الكسرةُ والضمّةُ قبلَها، فهذه علّةٌ برهانية لا لبس فيها، ولا توقّف للنفس عنها[46]". ومن شروطها الاحتياط في وضعها حتى لا يضطر القائل بها إلى تخصيصها حتى لا يدخَل عليه ما يضادّها أو يلغيها.

والضــرب الثاني ما يمكن تحمّله على تجشم واستكراه، من ذلك قلب واو "عصفور" ونحوه ياء إذا انكســر ما قبلها، نحو: عُصَيْفير، وعَصَافير، فإنّه بالإمكان أن يقال: عُصَيْفور، وعصافور، إلاّ أنّ ذلك لا يكون إلا مع الجهد والمشقة[47]. وهذه القسمة إلى علل موجبة ومجوّزة، قسمة فقهيّة، ذلك أنّ ابن جني أول من رأي وضع أصول النحو على أصول علم الفقه والكلام.

والمعلّــل أيضــاً له نوعان[48]، أمّا الأول فهو ما كان معلّلاً بعلّة واحدة، وهي ما يسمّى بالعلّة البســيطة، وهــي التــي يقــع التعلــيل بها من وجه واحد، كأن يعلّل بالخفّة، والاستثقال، والجوار، والمشــابهة، ... وأمــا الثاني فما كانت علته مركبة من عدة أوصاف، وصفين فصاعداً. مثال ذلك

(43) ـ الإيضاح: 64، 65، والاقتراح: 33، 134.
(44) ـ الشاهد وأصول النحو: 325.
(45) ـ الخصائص 1: 164.
(46) ـ الخصائص 1: 88، 145.
(47) ـ الخصائص 1: 87، 90.
(48) ـ النحو العربي: 126، 128.

تعليل قلب واو "ميزان" ياء بوقوعها ساكنة بعد كسرة، فالعلة ليست مجرد سكون الواو، ولا مجرد وقوعها بعد كسرة، بل العلّة مجموع الأمرين معاً[49].

وقد وقف ابن حزم "ت 456 هـ" موقف الثائر على النحاة وعللهم، وثار حَمَلة مذهبه من بعده عليهم أيضاً، فعدَّ ابن حزم القول بالعلة والتعليل خطأ وبدعة يحسن بالقائل بها أن يتوب عنها، ذلك أنّ العلة ــ في رأيه ــ "أصْلُ خطأ القوم وبعدهم عن الحقائق، وهي بدعة محدثة... ونسأل الله لإخواننا أن يتوب عليهم من بدعة القياس[50]".

والعلل لدى ابن حزم لا شيء حقيقياً فيها، ولا يرجع شيء منها إلى الحقيقة، وإنما هو مسموع من أهل اللغة مَمن يُرجَعُ في ضبطها ونقلها إليهم، وهو مع "أنه تحكم فاسد متناقض فهو أيضاً كذب، لأنّ قولهم: كان الأصل كذا، فاستثقل فنقل إلى كذا، شيء يُعلم كل ذي حسٍّ أنه كذب لم يكن قطّ، ولا كانت العرب عليه مدّة ثم انتقلت إلى ما سمع منها بعد ذلك[51]".

ولفَّ ابن مضاء القرطبي "ت 592 هـ" لَفَّ ابن حزم فجعل الخوض في العلة حراماً، وزيَّف تعليلات النحاة ورفض العلل الثواني والثوالث ودعا إلى إلغائهما، ذلك أن أيَّ ظاهرة لغوية هي من الله ولا حاجة إلى استنباط العلل، وما على العلماء عند تعرّضهم لأي سؤال عن علة ظاهرة ما إلا أن يقولوا: هكذا نطقت العرب[52]"

إن في دعوى الظاهريين كثيراً من الشطط والمبالغة، وكبحاً لجماح الفكر، ودعوة إلى الركود والركون، وتضييقاً عليه، ذلك أنَّ الفكر ومنذ نشأته يبحث عن العلة والسبب، ثم إنّ البحث في العلة والتفكير فيها لهو في صميم الفكر الإسلامي، "فالله ــ تبارك تعالى ــ هو موجدُ العالم، وهو السَببُ الأول، والعلّة الأولى[53]".

فدعوة الظاهريين ــ في حقيقة الأمر ــ مدعاة إلى سدّ الأفق ــ وهجر اطّراد التطوّر الذي هو أحد سمات العقل الحيّ، وسبيل إلى إصابة الفكر بالترهل، وهي مظهر من مظاهر عودة الفقه إلى التأثير في الفكر النحوي من جديد، ورغبة من أصحابها في بسط سلطانهم عليه إنكار "كل ما فيه من ألا عيب ذهنية قامت على القياس، وأدت إلى أنواع عجيبة من العلل الثواني الثوالث[54]". ثمّ إنّ العلة التي استنبطها النحاة ليست عللاً يقينيّة ولم يقل أحدٌ منهم أنّها كذلك، وإنّما هي ــ عندهم ــ الوصف الذي يعتقدون أنه وجه الحكمة في اتخاذ هذا الحكم أو ذاك، وفيها سعي من جهة أخرى إلى جعل العادات اللغوي تنضوي تحت جناح التفسير العلمي الذي يجنح إلى إيجاد قواسم مشتركة بينها، فإذا

---

(49) ــ الاقتراح: 51، 52، وانظر لمع الأدلة: 117.

(50) ــ الإحكام في أصول الأحكام 8: 132.

(51) ــ التقريب لحدّ المنطق: 168، وانظر الإحكام في أصول الأحكام 4: 540، 541.

(52) ــ مدرسة الكوفة: مهدي المخزومي ص 267.

(53) ــ الحدود للخوارزمي: 209.

(54) ــ النحو العربي: 91.

وجـدت المقدّمات لم تتخلّف النتائج. وإذا لنا أن ندلي برأينا في مسألة التعليل، فإننا نجنح إلى رفض تلـك العلـل الجدلية التي لا طائل من ورائها، والتي تؤدي في حقيقة الأمر إلى تسلسل الأسئلة عن العلل، وإيقاع الفكر في حبائل التشتت والضياع.

هـذا التراث النحوي الضخم بأقيسته وعلله، وما وصل إليه من نماء ونضج كان ماثلاً أما أبي حـيان، حاضـراً في ذهنه، فقد ضمّ شرحه للتسهيل كمّاً غير قليل من العلل، وفيه غير ما قليل من "نحـو منطقـي في التحليل والتقسيم والتحليل، ومن عناية بالعلة وبحث في العامل[55]" على نحو ما عرضناه له في فصل سابق.

لقـد جـنح أبو حيان إلى رأي ابن مضاء في إطّراح العلل في اللغة والنحو، ونفر منها، ونفّر، ودعـا إلـى ترك ما لا يجدي نفعاً منها، وما لا يكسبنا أن نحذو جذو العرب في كلامها، وعلم اللغة والنحو لا يحتاجان إلى تعليل، فهما علمان وضعيان، والوضعيات لا تُعلّل[56]".

هـاجم أبـو حيان تعليلات النحاة فهي لا تحصّل في أيدي الدارسين أي فائدة علمية، فـ "النحاة مولعـون بكثرة التعليل، ولو كانوا يضعون مكان التعليل أحكاماً نحوية مستندة للسماع الصحيح لكان أجـدى وأنفع، وكثيراً ما نطالع أوراقاً في تعليل الحكم الواحد، ومعارضات ومناقشات، ورد بعضهم علـى بعـض في ذلك وتنقيحات على زعمهم في الحدود خصوصاً ما صنّفه متأخّرو المشارقة على مقدمة ابن الحاجب فنسأم من ذلك ولا يحصل في أيدينا شيء من العلم[57]".

قـال أبـو حيان في مبحث الضمير البارز: "فجميع ضمائر الجر هي ضمائر النصب المتصلة، وكذلـك أشـركوا فـي الياء، جعلوها من ضمائر الرفع المتصلة في خطاب المؤنث، وجعلوها من ضمائر النصب والجرّ للمتكلم، وهذه كلّها أوضاعٌ لا تعليل لها[58]".

وردّ علـى ابن مالك تعليله دخول تاء التأنيث الساكنة فعل الأمر ولا المضارع للاستغناء عنها بـياء المخاطـبة، وبتاء المضارعة، ولأنها ساكنة، والمضارع يسكن في الجزم، فلو لحقته التقى فيه ساكنان، "وهذه التعاليلُ هي تعاليل لخصوصيات وضعيّ"، فلا حاجة بها[59]".

إنّ أبا حيان يدعو إلى إلغاء العلل التي لا ينتج عنها فائدة تطبيقيّة واقعيّ"، أما الأمور الوضعية ـ وعلـم اللغة وضعيٌ ـ "لا يحتاج إلى تعليل... فلا يقال: لم جاء هذا التركيب في مثل: زيدٌ قائم، هكـذا؟.. فهـذا كله تعليل يسخر العاقل منه ويهزأ من حاكيه فضلاً عن مستنبطه، فهل هذا إلا من

---

[55] ـ النحو العربي: 1410.

[56] ـ الشاهد وأصول النحو: 351، والتذييل 1: 21 / أ، و137 / ب.

[57] ـ منهج السالك: 230، والتذييل 1: 21 / أ، 137 / ب.

[58] ـ التذييل 1: 146 / ب، وانظر: 137 / ب.

[59] ـ التذييل 1: 21 / أ، وانظر الهمع 1: 56، 75، 186، والمدرسة النحوية: 321، 322.

الوضعيّات، والوضعيّات لا تعلّل[60]؟".

والحقـيقة أنّ أبا حيّان لا يلغي التعليل جملة واحدة، ولكنه يرى الأخذ به بعد تقرّر السماع عن العـرب وهـذا يؤكد إلحاحه على السماع ـ يقول أبو حيان: "... والتعليل إنّما ينبغي أنْ يسلك بعد تقرُّر السماع، ولا ينبغي أنْ يعول منه إلا على ما كان في لسان العرب واستعمالاتها تشهد له وتومي إليه.

ولقـد كـان بعض شيوخنا من أهل المغرب يقول: إيّاكم وتعاليل الرمّاني والورّاق ونظائرهما، وكثيراً ما شُحنت الكتب بالأقيسة الشبهيّة والعلل القاصرة[61]، وهي التي يعجز عن إبداء مثلها مَنْ له أدنى نظر في الحال الراهنة، ولا يحتاج إلى إمعان فكر ولا إكداد بصيرة ولا حث قريحة[62]"

ولعمري هل علّل نحاتنا إلا ما سمع من كلام العرب؟

ومـا رأيـناه من مشايعته ابن حزم وابن مضاء ومن لف لفهم من الظاهريين لا تعدو أن تكون صدى نظرياً لصيحة ابن حزم، ذلك أن أبا حيان كان يكثر من العلل "ولا تأتي مثل هذه التعليقات إلا بعد أن يكون قد استوفى العلل وناقشها فموقفه لم يكن موقف من يدعو إلى نبذ العلل، وإذن كان عليه أن ينبذها، ولكنه موقف المعلم الذي يلفت النظر إلى مثل هذه العلل النظرية لهذا الحكم الواحد عادمة الجدوى[63]".

فهجـوم أبي حيان إذاً هجوم نظري بحت، ذلك أنها تنتشر في صفحات كتابه انتشاراً بيّناً، حتى ليمكـن القـول إنـه لا يستطيع منها فكاكاً، فـ"كان تيار التعليل والاتجاه إليه كان من القوة والثبات بحيـث لا يستطيع أبو حيان ولا غيره أن يتصدى له أو يستغني عنه، وذلك على الرغم مما تصوره لنا تعليقاته العابرة من كونه غير مقتنع بهذه العلل[64]". بل ربما علل أبو حيان الحكم النحوي المقرّر بأكـثر مـن علـة، فقد علل فتح نون الأفعال الخمسة مع الواو والياء بعلل عدة، نمها علة التخفيف، وعلة الاستثقال، وعلة حمل الفرع على الأصل[65].

---

(60) ـ *منهج السالك: 229، 230. وانظر: الهمع 1: 21، والمدرسة النحوية: 321. والتذييل، المواضع المذكورة في الحواشي السابقة.*

(61) ـ *يسراد بالعلـة القاصرة: هي التي يقتصرون بها على العبارة الواحدة، فلا يجوز أن يعلّل بها غيرها. مثال ذلك قولهـم: ما جاءتْ حاجتَك؟ وعسى الغويرُ أبؤساً. فقد أجريت كل من "جاء، عسى" مجرى "صار" فكان لها اسم مرفوع وخبر منصوب. ومنعوا إجراءهما على غير "صار" في غير هذين الموضعين، فيقال مثلاً: عسى الغوير أنعماً ومن شروط العلة أن تكون متعدية في الإخالة والمناسبة. ومن ذلك أيضاً تعليلهم سكون آخر الفعل الماضي المسـند إلى التاء ونحوه بقولهم: لئلا يتوالى أربع حركات فيما هو كلمة واحدة. وهذه علة قاصرة، لأنه لا يوجد انظر الاقتراح: 53، وانظر رد جني على الفراء في الخصائص 1: 171، 172.*

(62) ـ *انظر الشاهد وأصول النحو: 351.*

(63) ـ *ابن يعيش النحوي: 614.*

(64) ـ *ابن يعيش النحوي: 615.*

(65) ـ *التذييل 1: 57/أ.*

وربما عرض أبو حيان إلى بعض التعليلات الصوتية وخاصة لدى إلمامه ببعض القضايا الصرفية في الكتاب، فلا يجدُ بداً من التعريج على مسائل الثقل والخفة، على نحو ما قام به لدن تعرضه للغات في "فم" فابتدأ باللغة الأفصح ثم ثنّى بالأقلّ فصاحة، فكانت لغة الفتح هي الأقوى، يليها لغة الضم، فالكسر، فالاتباع. وكون بقية اللغات أقل من لغة الفتح عائد إلى علل صوتية من جهة، والخروج على النظير من جهة ثانية. ففي لغة الضم "فُمّ" فيها خروج- في حالة الجر- من ضم إلى كسر، والكسر حركة عارضة، وفي هذا عناء للجهاز الصوتي للمتكلم، وفيه ثقل عليه، مما جعل المتكلم يجنح إلى لغة الفتح[66].

ومن ذلك أيضاً ما جاء في تعليله إثبات الهمزة في "لأواء" و"عشْواء"، وهو استثقالهم وقوع الألف بين واوين، فخرجوا بهما عن القياس فقالوا: "لأواءان" و"عشواءان"، ذلك أن الأصل في همزة التأنيث قلبها واواً في التثنية، فيقال: حمراوان، فكرهوا "لأواوان"، لأجل الواوين، لما فيه من ثقل، فخرجوا عن القياس، فهمزوا[67].

ولعل تعليلاته هذه تستند إلى ما يطلق عليه اسم "الاقتصاد اللغوي[68]" ذلك أن "المتكلم يميل بطبعه إلى تقليل في الجهد والاقتصاد في تأدية الكلام، إذ يحاول- بدون شعور منه- أن يقلل من المجهود الذي يبذله ليبلغ غرضه... ويسمي اللغويون العرب هذه الظاهرة بالتخفيف[69]".

ولكن الاقتصاد اللغوي غير مقصور- على ما يرى الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح- على قضية الاقتصاد في الجهد العضلي الذي يبذله المتكلم "بل يشمل أيضاً الجهد الذاكري[70]" على نحو ما نقف عليه في مسائل الحمل على المعنى، كما في إعراب "أيّ" مثلاً قياساً على إعراب "بعض" و"كل" حملاً على المعنى[71].

وإذا كان لنا أن نعلل إعراض أبي حيان واعتراضه على العلل والتعليل- على نحو نظري فحسب- إنما هو عائد في أساسه إلى النظرة "إلى النحو من وجهة نظر تعليمية فحسب، ولا أظن أحداً في عصرنا أو عصور عبرت قديماً وحديثاً أنْ يعلّم النحو بعلله على نحو مطلق[72]"، ذلك أن تراثنا النحوي يضم كثيراً من الكتب النحوية التعليمية التي أخلاها أصحابها من أي تعليل يذكر.

---

(66) ـ التذييل 52/أ- 52/ب.
(67) ـ التذييل 1: 105/أ، وانظر: 53/أ.
(68) ـ القياس: 49.
(69) ـ ابن يعيش النحوي: 506.
(70) ـ ابن يعيش النحوي: 507.
(71) ـ التذييل 1: 40/أ.
(72) ـ ابن يعيش النحوي: 527.

وإذا كانت مواقف المحدثين[73] من العلل متناقضة بين مؤيد لها ومعارض، فإن من الداعين إلى اطّراحها مَنْ لم يستطع التخلي عنها، فإن العلة أصل من أصول العربية، واقتلاع هذه الأصول تخريب وعقبة جديدة، ذلك أن العلة ضرب من إثارة التفكير، فإذا ما وعى الدارس انصرف ذهنه إلى تعليل الظواهر، والحكمة إنما تكون في تمهيد العقبة وتذليلها بالتهذيب والتشذيب لمسايرة العصر، والخطر كل الخطر إنما يكمن في الاشتغال المنطقي المجرد وغير المرتبط بواقع اللغة ولا يستند إلى تركيبها. ثم إن من اللسانيين المعاصرين من يأخذ بما علله النحاة لأنها علل مطردة كاشفة عن حكمة العربية الأمر الذي يدفع الدارس إلى الإقرار بوعي علمائنا وإدراكهم أهمية المسألة في تقسيمهم العلل إلى قسمين، على نحو ما قام به أبو عبد الله الحسين بن موسى الدينوري[74] "في حدود 490هـ"، فقد قسم العلل إلى صنفين رئيسين، الأول[75]: علة مطردة في كلام العرب وتنساق إلى قانون لغتهم. والثاني: علة تظهر حكمتهم أو تكشف عن صحة أغراضهم ومقاصدهم في موضوعاتهم، وهي ما يسمى بـ"علة العلة"، "وهذا ليس يكسبنا أن نتكلم كما تكلمت العرب، وإنما تُستخرج بها حكمتها في الأصول التي وضعتها، ويتبيّن به فضل هذه اللغة على غيرها".

أما العلل الأولى فهي الأكثر انتشاراً وتداولاً واستعمالاً، والأكثر شعباً، وهي عند الدينوري ثلاث وعشرون علة، وزاد ابن مكتوم عيه علة واحدة، وهي التحليل، فيتحصل لدينا أربع وعشرون علة، نتبع على ضوئها ما تناثر في كتاب التذييل منها، على نحو من الإيجاز، وهي:

العلة الأولى: علة السماع، وفيها يقتصر في ذكر علة الحكم على مجرد السماع من غير قبول للقياس، على نحو ما مر معنا من وقوفه عند السماع في تأنيث ابن، وعدم قياس ذلك على "ابنم[76]".

والعلة الثانية: علة الشبه: وذلك كتعليله لحاق نون الوقاية بالحروف المشبهة بالفعل، تشبيهاً بلحاقها بالفعل[77]، وحمل كسر نون الأفعال الخمسة على كسرة نون المثنى للشبه بينهما[78].

والعلة الثالثة: علة الاستغناء، وقد نص العلماء على هذه العلة من لدن سيبويه جاء في الكتاب: "لأن من كلامهم الاستغناء بالشيء عن الشيء[79]". وقال: "وربما استغنوا بمفعلة عن غيرها[80]".

---

[73] ـ من المعارضين لنظرية العلل د. عبد الرحمن أيوب، ود.شوقي ضيف، ود. عباس حسن، ود. مازن المبارك. انظر على التوالي: الشاهد وأصول النحو: 353، 355 ومقدمة الإيضاح ص: هـ، والنحو العربي: 163، 164، ومن المؤيدين لها الدكتور أحمد عبد الستار الجواري، انظر الشاهد وأصول النحو: 353، ونحو التيسير: 23.

[74] ـ صدر كتابه "ثمار الصناعة" عن جامعة الإمام محمد الإسلامية، سنة 1990م، بتحقيق الدكتور محمد بن خالد الفاضل.

[75] ـ انظر: ثمار الصناعة: 135، 136، والبلغة: 69 ترجمة الجليس رقم 112"، والاقتراح: 49.

[76] ـ التذييل 1: 52/ب، وانظر: 65/ب- 66/ب.

[77] ـ التذييل 1: 58/ب.

[78] ـ التذييل: 166، 57/أ- 51/أ-ب.

[79] ـ الكتاب 3: 158.

[80] ـ الكتاب 4: 89.

وعقد ابن جني لها في "الخصائص" باب "في الاستغناء بالشيء عن الشيء[81]". ونقف لدى أبي حيان على استخدامه هذه العلة في مواضع من الكتاب، ففي مبحث مخلصات الفعل المضارع للاستقبال استدل على عدم الجمع بين نواصب الفعل المضارع والسين وسوف استغناء بالنواصب عن الأخيرة. قال: "وما ذكروه من أن النواصب تخلص للاستقبال هو مذهب سيبويه. ويدل على ذلك أنه لا يجوز الجمع بينهما وبين السين وسوف إذْ أغنى الناصب عنهما[82]".

وقال في جمع "بِنْت" على "بنات": "وأما بنات فليس بجمع سلامة، لأن اللفظ لم يسلم فتقول: بِنْتات، ولا رجعت إلى الأصل عند حذف العوض فتقول: بَنَوات، كأخوات، وإنّما الألف والتاء عوض من المحذوف، كما كانت الواو والنون في "بنون" عوضاً من المحذوف، استُغني بـ"بَنون" عن "ابْنون"، واستغنوا بـ"بنات" عن "بنوات[83]".

والعلة الرابعة علة استثقال، ومن ذلك قوله في عدم كسر نون الأفعال الخمسة على أصل التقاء الساكنين، فلم يقولوا "تفعلونِ" استثقالاً للجمع بين الواو والكسرة، أو بين الياء والكسرة[84]. منه أيضاً ما ذكره عن استثقالهم الواو في "يعد" لوقوعها بين ضمة وبين كسرة.

والعلة الخامسة علة فرق، ومن ذلك ما علل به كسر نون المثنى فرقاً بينه وبين نون جمع المذكر السالم[85]، ومنه التمييز بين ألقاب البناء وبين ألقاب الإعراب فرقاً بينها[86].

والعلة السادسة علة تعويض، وهي مما فصّل فيه ابن جني القول، فعقّد لها باباً في كتابه "الخصائص[87]"، قال: "باب في زيادة الحرف عوضاً من آخر محذوف: اعلم أن الحرف الذي يحذف فيجاء بآخر عوضاً منه على ضربين: أحدهما أصلي والآخر زائد[88]". وقد علل أبو حيان بعض المسائل بها، قال: "ومنْ ذلك حذف الواو م "أخت" والتعويض عنها بالتاء، فلما أريد جمعها بالألف والتاء ردّت الواو، ذلك أنها هنا حذفت بشرط العوض، فلما ذهب العوض رجعت الواو فقيل: "أخوات[89]".

وفي مبحث الأسماء الخمسة جعل الميم في "فم" تعويضاً من الحرف المحذوف وهو الواو، وذلك درءاً لبقاء الكلمة على حرف واحد[90].

---

(81) ـ الخصائص 1: 226، 272، وانظر: الأشباه 1: 113.
(82) ـ التذييل 1: 29/ب.
(83) ـ التذييل 1: 110/ب، وانظر 52/ب، 102/ب- 103/أ.
(84) ـ التذييل 1: 57/أ.
(85) ـ التذييل 1: 70/أ- 70/ب. وانظر: 8/ب- 9/أن وانظر: 47/ب.
(86) ـ التذييل 1: 58/ب.
(87) ـ الخصائص 2: 285، 306.
(88) ـ الخصائص 2: 285.
(89) ـ التذييل 1: 105/أن 110/ب- 111/أ.
(90) ـ التذييل 49/ب.

والعلة السابعة علة التوكيد، وبها علل دخول نون التوكيد على الفعل المضارع لتوكيده.

والعلة الثامنة علة نظير، والمراد بها حمل الشيء على نظيره لإثبات حكمه لوجود علة بين الشيئين، ومن ذلك ما جاء حمل "أولات" على "ذوات" في الوزن فقال: "وصارت محمولة على نظيرتها، وهي ذوات[91]".

والعلة التاسعة علة نقيض، وبه علل افتقار الأسماء إلى الإعراب، "فلولا الإعراب لالتبست هذه المعاني، وحُمِل ما لا لبس فيه من الأسماء على ما فيه لبس".

والعلة العاشرة علة حمل على المعنى، ومن ذلك تذكير الفعل مع المؤنث حملاً على معنى المذكر، ومنه قوله تعالى: ﴿فمن جاءه موعظة﴾ [البقرة 2:275]، ولأن الموعظة بمعنى الوعظ[92].

والعلة الحادية عشرة علة الأولى، ومن ذلك ما علل به تقدير الحركة في باء "أبوك" قال: "والأولى أن نقدر أن حركة الباء- يعني في أبوك- هي حركة اتباع بعد حذف حركة الأصل لتتوافق الأحوال كلها رفعاً ونصباً وجراً في الإعراب[93]"، ومن ذلك أيضاً قوله: "ومثال ذلك: الأجذاع انكسرْن هو أولى من الأجذاع انكسرت، والأجذاع كسرتهن أولى من الأجذاع كسرتها[94]".

والعلة الثانية عشرة علة التغليب، كقوله في الرد على ابن مالك: "بل قالوا" ضِبْعانان تغليباً للذكر على الأنثى[95]"، ومنه ما جاء في جمع "أجَبة" وغلّب التحريك في جمع "رَبْعة[96]". ومنه ما جاء في تغليب القمر من قولهم: "القمران"...

والعلة الثالثة عشرة علة تخفيف، وبها علل أبو حيان فتح نون الأفعال الخمسة، فقال: "وكانت مفتوحة طلباً للتخفيف[97]".

والعلة الرابعة عشرة علة الإشعار، ومن ذلك ما قاله في جمع "ابن" بالواو والنون، وبنت بالألف والتاء، فيهما من مخالفة للمثنى، ذلك أن القياس أن يقال: ابْنون وابْنات، لأنهم يقولون في التثنية: ابْنان وابنتان، ولكنهم لما حذفوا همزة الوصل فتحوا الباء تنبيهاً على أن أصلها الفتح[98].

والعلة الخامسة عشرة علة تضاد، فالفعل "يفعل" يتخصص للحال باقترانه باللام كما في "إن زيداً ليقوم"، ويتخصص للاستقبال بالسين، فحملت اللام على السين وبينهما تضاد، والعلة الجامعة

---

(91) ـ التذييل 1: 46/أ- ب، 5/أ.
(92) ـ التذييل 1: 37/أ، وانظر: 59/أ- 59/ب.
(93) ـ التذييل 23/ب، 22/ب- 23/أ.
(94) ـ التذييل 1: 145/أ، وانظر: 32/أ، 32/ب.
(95) ـ التذييل 1: 103/أ.
(96) ـ التذييل 1: 113/أ.
(97) ـ التذييل 1: 57/أ، 52/أ- 52/ب.
(98) ـ التذييل 1: 109/أ- 109/ب.

التخصيص[99].

والعلــة السادســة عشرة علة التحليل، ومن ذلك قوله في "لو" الامتناعية بأنها ليست شرطاً في اللفظ لأنها لا تجزم، ولا في المعنى لأن الشرط إنما يكون بالنظر إلى الاستقبال[100].

والعلــة الســابعة عشرة علة المعادلة، ومن ذلك ما قاله في تعليل تحريك عين الاسم على وزن "فَعَلــة" وعدم احتمال الصفة ذلك، قال: "وإنما احتمل الاسم التحريك دون الصفة لأن الاسم أخف من الصــفة، فعــادل ثقــل الصفة ثقل الحركة[101]". والملحوظ في العلة المتقدمة علة أخرى وهي علة التخفيف.

والعلــة الثامنة عشرة علة الوجوب، وقد علل بها أبو حيان في غير ما موضع، من ذلك قوله: "والاســتقبال لازم للأمــرية، فلو انتفى بتبدلة انتفت الأمرية[102]". وقال: "وتضمن معنى الحرف من موجبات البناء[103]".

والعلة التاسعة عشرة علة الأصل، ومن ذلك تعليله تقديم الجر لاختصاصه، بما هو أصل[104]، وهو الاسم، وتأخيره الجزم لاختصاصه بما هو فرع.

والعلــة العشــرون علة المجاورة، ومن ذلك ما علل به قراءة الاتباع "الحمد لله" بكسر اللام أو "الحمد لله" بضم اللام اتباعاً للدال[105].

والعلة الحادية والعشرون علة تخفيف[106]، ومن ذلك تسكين الحرف للإدغام في قوله تعالى: ﴿ وقتل داوذ جالوت﴾ [البقرة 2: 251] و﴿العاديات ضبحاً﴾ [العاديات 100: 1].

والعلــة الثانــية والعشــرون علــة المشاكلة، وذاك كمجيء الألف في "الظنونا" و"السبيلا[107]" للمشــاكلة بيــن الفواصل. ومنه أيضاً ما جاء في الدعاء المأثور: "اللهم رب السماوات وما أظللن، ورب الشــياطين ومــن أضــللن،.." وقوــله: "لا دريْــتَ ولا تليْــتَ"، و"ارجعْــنَ مأزوراتٍ غير مأجوراتٍ[108]".

والعلــة الثالــثة والعشــرون علة الاختصار، كما في قولهم "لم أُبَلْ" و"مِن ابْنِك". ولعل في ذلك

---

[99] ـ التذييل 27/أ- 27/ب.

[100] ـ التذييل 32/أ- 32/ب.

[101] ـ التذييل: 114/أ.

[102] ـ التذييل 1: 24/ب، وانظر: 110/أ- 110/ب.

[103] ـ التذييل 45/ب، 46/أن وانظر: 107/أ- 107/ب.

[104] ـ التذييل 1: 42/ب، 43/أ.

[105] ـ التذييل 1: 59/أ- 59/ب، وانظر: 147/أن وانظر: شواذ ابن خالويه: 1، والكشاف 1: 51، والمحرر 1: 10، والدر المصون 1: 41.

[106] ـ انظر مثلاً 59/ب.

[107] ـ التذييل 1: 145/ب.

[108] ـ التذييل 1: 145/ب.

العرض الموجز لمواطن من تعليلات أبي حيان، ما يؤكد لنا ما سبق أن قررناه في مطلع حديثنا عن العلة، من أن أبا حيان لم يستطع من التعليل فكاكاً، ولا من التعرض له تخلصاً، ولا عن اصطناعه تخلياً، مما يجعل الدارس يجزم بأن ما يتناثر في صفحات كتابه من رفض لتعليلات ابن مالك، لا يعدو أن يكون رفضاً نظرياً بحتاً يكمن وراءه السعي الدائب إلى معارضة ابن مالك، ويؤكد لنا من جهة أخرى أن دعوة ابن حزم وابن مضاء من بعده لم تكن إلا صيحة في واد ما إنْ شبّت نيرانها، وذاع صيتها في الشرق والغرب حتى خبت وانطفأت، على الرغم من محاولات بعضهم نكأها تحت دعوى التيسير والتجديد!

■ المصادر والمراجع

1-أسرار العربية لابن الأنباري، تح. الشيخ محمد بهجة البيطار، دمشق، مجمع اللغة العربية، 1976.

2-الإنصاف لابن الأنباري، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، دمشق، دار الفكر، 1973.

3-الخصائص لابن جني، تح. محمد علي النجار، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1952.

4-الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، أشرف على طبعه أحمد شاكر، ط1، 1345هـ، الناشر زكريا علي يوسف، مط. العاصمة، القاهرة.

5-التقريب لحد المنطق لابن حزم، تح. إحسان عباس، بيروت، مطابع دار الصياد.

6-الأصول لابن السراج، تح. د.عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987.

7-المحرر الوجيز لابن عطية، تح. الرحالي فاروق، وعبد الله الأنصاري، الدوحة، ط1، 1977.

8-التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، أبو حيان الأندلسي، الجزء الأول، دراسة وتحقيق د. وليد السراقبي، رسالة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة دمشق، 2000.

9-منهج السالك، أبو حيان الأندلسي، تحقيق سدني جليني، نيوهافن، 1874م.

10-القياس في النحو من الخليل إلى ابن جني، د. صابر أبو السعود، مكتبة الطليعة، أسيوط، مصر.

11-القياس في النحو، د.منى الياس، دمشق، دار الفكر، 1985.

12-التعريفات للجرجاني، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1986.

13-طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي، قرأه وشرحه: محمود محمد شاكر، مصر، مطبعة المدني.

14-الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه، د. خديجة الحديثي، مط. جامعة الكويت، 1974.

15-المدارس النحوية، د. خديجة الحديثي، جامعة بغداد، 1986.

16-الحدود الفلسفية "ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب" للخوارزمي، تحقيق د. عبد الأمير الأعسم، بغداد، مكتبة الفكر العربي.

17-الدينوري: أبو عبد الله الحسين بن موسى بن هبة الله "ت في حدود 490هـ"، تحقيق د. محمد بن خالد الفاضل، 1411هـ/1990م، مط. جامعة الإمام بن سعود الإسلامية، الرياض- السعودية.

18-الإيضاح في علل النحو، الزجاجي، تح. د.مازن المبارك، بيروت، دار النفائس، ط3، 1979.

19-القياس النحوي بين مدرستي البصرة والكوفة، محمد عاشور السويح، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصراتة- ليبيا، 1986.

20-الكتاب لسيبويه، بولاق، المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، 1316هـ.

21-الكتاب، تح. المرحوم عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت.

22-شرح كتاب سيبويه للسيرافي، تح. د.رمضان عبد التواب، د. فهمي حجازي، د. محمد هاشم عبد الدايم، ط1، 1986م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

23-الأشباه والنظائر في النحو لجلال الدين السيوطي، تح. د.عبد الإله نبهان، د. غازي طليمات، ود.إبراهيم عبد الله "أربعة أجزاء"، 1987، مجمع اللغة العربية، دمشق.

24-الاقتراح لجلال الدين السيوطي، تح. د. أحمد محمد قاسم، ط1، 1976، 1396هـ، مطبعة السعادة.

25-بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة لجلال الدين السيوطي، تح. د. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، 1384هـ/ 1964م.

26-همع الهوامع لجلال الدين السيوطي، تح.عبد السلام هارون، وعبد العال سالم مكرم، 1975، دار البحوث العلمية، الكويت، ونسخة أخرى، دار المعرفة، بيروت.

27-المدارس النحوية، د.شوقي ضيف، ط3، 1976، دار المعارف، مصر.

28-المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، ط3، 1992، دار المعرفة، بيروت.

29-اللباب للعكبري، تح. عبد الإله نبهان، ود. غازي طليمات، مطبوعات مركز جمعة الماجد، ط1، 1995، دار الفكر.

30-البلغة في تاريخ أئمة اللغة للفيروزابادي، تح. محمد المصري، 1972، وزارة الثقافة، دمشق.

31-النحو العربي: العلة النحوية، د. مازن المبارك، دار الفكر، بيروت.

32-ابن يعيش النحوي، تح. د. عبد الإله نبهان، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1997.

المجلات والدوريات

العلة النحوية بين النظرية والتطبيق، د. نهاد فليح حسن، مجلة آداب المستنصرية، ع14، سنة 1406هـ 1986م.

□□□

الأمثال في كتاب سيبويه
عرض ومناقشة وتقويم

الدكتور شوقي المعري (*)

تكـون الكـتابة عن سيبويه لا فائدة فيها، فقد كُتب عنه الكثير مقالات وكتباً ودراسات جامعـية(1)، وكذا (الكتاب) الذي يُعدّ الأولَ، فقد أُشبع دراسةً وتحليلاً سواءً من حيث عـرض المـادة أم شـواهده أم منهجه، وأظنّ أن جديداً لن يكون حول هذين الجانبين، وإن كانت إعـادة تحقيق الكتاب تحقيقاً جديداً(2) هو الواجب الآن مع صناعة فهارس وافية كافية تكون دليلاً للـدارس، فـثمة أبحاث تناثرت في أجزائه يجب أن يُضمَّ بعضُها إلى بعض فتكون متكاملة، وثمة آراء تكـرّرت، وثمـة مسائل يجمعها بحثٌ أو بحثان أو أكثر غابت عن الذين حققوا الكتاب فوجد الـدارس صـعوبة في العودة إلى ما يبتغي، من هنا جاءت وجهات النظر مختلفة عند الذين كتبوا عـن سـيبويه وكـتابه بين مؤيد ومعارض، وبين ناقد وعارض، ولكن الجميع يعترفون بأفضلية الكتاب الذي كان البذرة الأولى لعلم النحو فدُرِس وشُرِح(3) وأُعربت شواهده(4).

ومـا يُلحـظ أنّ كـل ما كُتب عن سيبويه وكتابه من دراسات كان دراسة عامة لمنهج الكتاب فغابـت عـن الدراسـات جوانـب دقيقة، أو جوانب لم يصلها البحث بدراسة مستفيضة مثل دراسة الأحاديـث النبوية، أو الأمثال وأثرهما في تقعيد النحو عند سيبويه، بل كان ذكرهما في ثنايا الدراسة العامـة، وربما كان هذا الحقّ لأنّ مثل هذين الجانبين يدرسان في أبحاث لا كتب أو دراسة خاصة. ولا شك في أنّ كتاب سيبويه ضمَّ المادة النحويةَ الأولى التي اعتمد عليها كلُ من جاء بعده، ولا شك -أيضـاً- في أن جوانب من هذه الدراسة لمّا تزل غير مدروسة علماً بأن المتأخرين اعتمدوا عليها، ومنْ هذه الجوانب دراسة الأمثال في كتاب سيبويه.

صحيحٌ أنّ الأمثال في كتاب سيبويه لا تشكل دراستها دراسة في كتاب مستقل أو رسالة جامعية أكاديمـية لكنّ الصحيح أنها مادة تستحق الدراسة في بحث، فهي جزء من الكتاب الذي دُرِس وشُرِح وعُلّـق علـيه، وسـيحاول هـذا البحث إبراز هذا الجانب من جوانب الكتاب التي لمّا تدرس بعد،

(*) أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية- جامعة دمشق-

وسيحاول الإجابة عن عدد من الأسئلة أهمُّها وأولُها: ما أثر الأمثال في تقعيد القواعد النحوية، والسؤال الثاني: ما أثر هذه الأمثال فيما جاء بعد كتاب سيبويه.

عُني العرب بالأمثال عناية شديدة تمثّلت في مؤلفاتهم العديدة من خلال روايتها وجمعها وشرحها، وقد سلك المؤلفون العرب في تأليفهم طرقاً عدّة واشتهر لهم كتب كثيرة أهمّها:

مجمع الأمثال للميداني (ت 518هـ)(5)، والمستقصى في الأمثال للزمخشري (ت538هـ)(6) وغيرهما كثير(7)، لأن الأمثال أقوال متخيّرة أملتها التجربة الإنسانية وتناقلتها الألسنة تتضمن الخبرة والكلمة والموعظة(8).

إن للأمثال قوة على البقاء لأنها عصارة تجارب إنسانية فهي تزخر بالحياة التي عمرت بها على مر العصور ولما كانت الأمثال لوناً من ألوان الحياة فلا بد لها من مقومات تجعل لها القدرة على المحافظة على كيانها.

ومن هذه المقومات استعمالها بين الخاصة والعامة وتداولها في كل لسان، وذلك التداول الذي أكسبها بقاءً وأمدها بحياة عبر الأيام(9).

ولم يكن الاهتمام بالأمثال عند المؤلفين فيها فحسب بل تعدّاه إلى علماء اللغة الذين وجدوا فيه مادّة غنيّة لتقعيد قواعدهم النحوية مستندين إلى أن الأمثال كلام لا يُغيَّر(10) ولا أدري ما الحكمة من هذا؟! وما الذي جعل لغة الأمثال واحدة تروى كما هي ويُحافظ عليها كما وردت عن الناس الذي تفوّهوا بها فتكون شاهداً نحوياً، ولم أصل إلى جواب عند كلّ من كتب في هذا الجانب!!. وقد بدا هذا منذ سيبويه الذي قال إنّ لغة الأمثال لا تُغيَّر عندما استشهد بكلام نثري لتأييد قاعدة، يقول "وصار كالمثل الجاري"(11) هذا يفيد أن أي مثل يؤخذ كما سُمع، ويلحظ القارئ هنا المفارقة، أي أنّ العرب لم تكن تأخذ بالمسموع، يقولون "مسموعٌ لا يُقاس عليه" أما لغة الأمثال فتؤخذ كما هي؟!.

كما يلحظ القارئ المفارقة عندما يقرأ عن الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف الذي اختلف فيه كثيراً، وكذا تحديد سنة الاحتجاج بالشعر التي ما زالت مثار جدال وخلاف، فكم من شاهد قيل بعد عصر الاحتجاج فيه القاعدة واضحةٌ، وهذا المتنبي، وهذا بشار بن برد اللذان احتجّ بشعرهما كثيرون!!.

إنّ دراسة الأمثال التي قُعِّد بها النحو أن تبدأ بكتاب سيبويه ومن ثمة متابعتها في كتب التالين له، وهذا يشكل دراسة موسّعة نرجو أن نراها، أما مهمّة هذا البحث فتقتصر على دراسة المثل في كتاب سيبويه فحسب مع الإشارة إلى أثرها فيمن جاء بعده.

ذكر سيبويه في كتابه واحداً وأربعين مثلاً استشهد بها في مواطن متفرقة، وكانت مصدراً مهمّاً من المصادر التي استقى منها سيبويه مادة كتابه(12) لكنّ هذا العدد ينقص إذا ما حُذف منها عدة ليس من الأمثال بل من الأساليب النحوية التي لم تذكرها كتب الأمثال، ولم يصل إليها محققو الكتاب فعدّوها -في فهارسهم- أمثالاً(13)!! وإذا ما قيس عدد الأمثال في الكتاب بحجم الكتاب نفسه فإنه لا

يشكّل إلا مادة قليلة نسبياً بالنسبة إلى حجم الكتاب وقد يكون اختيار سيبويه لهذه الأمثال بحسب المادة التي يُعرض لها، أي ليس من الضروري بمكان أن يستشهد على كلّ قاعدة بمَثل، وليس من الضروري أن يكون يحفظ كلّ الأمثال ويوظفها في كتابه، وأظنّ أنه أفاد من الأمثلة التي كانت مطروقة أكثر من غيرها أو التي كانت حاضرة في الذهن، وهذا يتضح من قراءتها في فهرس الكتاب، ونحن نعلم أنّ عند العرب أمثالاً تُعدُّ بالآلاف، وهذا الكلام ينسحب على شواهد سيبويه الشعرية نفسها، فكم من قاعدة نحوية لم يستشهد عليها سيبويه ومن جاء بعده بشاهد شعري واحد، علماً بأن عشرات الشواهد الشعرية تُطبَّق على قاعدة نحوية واحدة، فهل تقول -ونحن على ثقة- إن علماء اللغة أو النحو لم يقرؤوا الشعر العربي كلّه عند وضع القواعد النحوية؟!، ولو فعلوا لكان عندهم قواعد غير القواعد التي بين أيدينا الآن!! وأرى أن بعض علماء اللغة المتأخرين الذين جاؤوا بعد سيبويه وجاؤوا بقواعد نحوية غير التي جاء بها السابقون كانوا على حقّ لأنهم قرؤوا القواعد السابقة وقرؤوا الشعر الذي جاء بعد شواهد الأقدمين أو عرض لهم هذا الشاعر أو ديوان ذاك، فكان عندهم ما كان.

وقد وجدت أن أعرض للأمثال التي استشهد بها سيبويه بحسب ورودها في الكتاب(14) لعدة أسباب، أهمّها سببان يتصل الثاني بالأول:

1-الأول أنها لا تبوّب في موضوعات النحو المعروفة، فثمة أبحاث كثيرة، ولا تبوّب في المرفوعات أو المنصوبات أو المجرورات لأن هذه الأبحاث منتشرة في ثنايا الكتب لا مجتمعة في مكان واحد، وهذا يعود إلى كتاب سيبويه نفسه الذي لم يبوب التبويب المعروف، أي التبويب المعتمد في كتب النحو اللاحقة.

2-والثاني أنّ بعض الأمثال تكرر في غير ما موضع، وهذا يفيدنا في معرفة أثر هذا المثل ثم موضعه إذا كان قد ذكر في قاعدتين مختلفتين أو في قاعدة واحدة تكررت.

1-عسى الغوير أبؤساً(15):

استشهد به في باب الفعل الذي يتعدى اسم الفاعل إلى اسم المفعول واسم الفاعل والمفعول لشيء واحد.. وبعد أن استشهد بقول العرب: من كانت أمّك؛ حيث أوقع "مَن" على مؤنث، وإنما صيّر "جاء" بمنزلة "كان" في هذا الحرف وحده لأنّه بمنزلة المثل، كما جعلوا "عسى" بمنزلة" كان "في قولهم "عسى الغوير أبؤساً" ولا يُقال: عسيت أخانا.

2-اللهم ضبعاً وذئباً(16).

استشهد به في باب ما جرى من الأمر والنهي على إضمار الفعل المستعمل إظهاره، وقدّر سيبويه نصب "ضبعاً" إذا كان يدعو بذلك على غنم رجل، فإذا سألتهم ما يعنون قالوا: اللهم اجمع أو اجعل فيها ضبعاً وذئباً، وقال: إنما سهل تفسيره عندهم لأن المضمر قد استعمل في هذا الموضع

عـــندهم بإظهار، وعلّل كلامه هذا بأن كل واحد يُعرب بحسب ما يُفسِّر، وفي هذا إشارة واضحة إلى أنَّ الإعراب يكون في فهم المعنى، يقول "وكلّهم يفسّر ما ينوي".

كمـــا استشـــهد ســـيبويه في هذا الباب بعدد من الأمثال هي: "أمر مبكياتك لا مضحكاتك"(17) "والظّباءِ على البقر"(18) على تقدير خلِّ الظباء على البقر، كما استشهد بقول العرب "غضب الخيل على اللُّجم" وكان قد استشهد في هذا أيضاً بعدد من الكلمات المفردة مثل (زيداً) و (عمراً) و (رأسَه) وقـــال: وذلـــك أنك رأيت رجلاً يضرب أو يشتم أو يقتل فاكتفيت بما هو فيه من عمله، أن تلفظ له بعملـــه فقلـــت: زيداً(19) ثم يستشهد على النهي بالتحذير(20) إلى أن يقول: وهذه حججٌ سمعتُ من العـــرب ومـــن يوثق به يزعم أنه سمعها من العرب، ومن ذلك قول العرب في أمثالهم "اللهم ضبعاً وذئباً"...

3-المرء مقتول بما قَتَل به(21):

ورد هـــذا المثل في باب ما يُضمر فيه الفعل المستعمل إظهاره بعد حرف، وقد بدأ سيبويه هذا الباب بقول العرب "الناس مجزيون بأعمالهم إن خيراً فخير وإن شراً فشر" ثم المثل موضع الشاهد "المـــرء مقـــتول بما قَتَل إن خنجراً فخنجر وإن سيفاً فسيف". ويستشهد هذا المثل على نصب الاسم بفعـــل محـــذوف بعد إن... ويقول: وإن شئت أظهرت الفعل فقلت: إن كان خنجراً فخنجرٌ، ويضيف فـــيقول: والرفع أكثر وأحسن في الآخر، لأنك إذا أدخلت الفاء في جواب الجزاء استأنفت ما بعدها، وحسن أن تقع بعدها الأسماء، وإنما أجازوا النصب حيث كان النصب فيما هو جوابه لأنه يُجزم كما يجزم ولأنه لا يستقيم واحدٌ منها إلاّ بالآخر.

وقـــد ورد هذا المثل بعد شواهد شعرية وآيات قرآنية وأمثال، ولم يكتفِ بهذا المثل بل زاد عليه وأورد عـــدداً آخر من الشواهد ومنها الأمثال، واستشهد بقول العرب "إلا حَظيّة فلا أليّة"(22) أي إلا تكـــن له في الناس حظيّة فإني غير أليّة، وكأنها قالت في المعنى إن كنت ممّن لا يُحظى عنده فإني غير آلية، ولو عَنَت بالحظيّة نفسها لم يكن إلا نصباً إذا جعلت الحظيّة على التفسير الأول.

وســـبق هـــذا المـــثل شواهد شعرية أيّد رأيه فيها وثبّت القاعدة، من هذا قول الشاعر هدبة بن الخشرم:

فـــإنْ تَـــكُ فـــي أموالِـــنا لا نَضِـــقْ بهـــا ذِراعـــاً وإن صَـــبرٌ فَنَصْـــبِرُ للصَّبْرِ(23)

وقال: إنّ النصب فيه جيد، أي نصب (صَبْر) واستند في جودة النصب إلى الشاهد الثاني، وهو قول الشاعر:

قَـــدْ قِـــيلَ ذلـــك إنْ حقـــاً وإنْ كذبـــاً فمـــا اعـــتذارُكَ فـــي شَـــيءٍ إذا قِيلا(24)

علمـــاً بأنه استشهد بقوله تعالى ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾(25). ومما استشهد به في هذا الباب المثل:

4-ادفع الشر ولو إصبعاً(26):

باعتبار الفعل المحذوف بعد (لو)، كأنه قال: ولو دفعته إصبعاً، ولو كان إصبعاً لأن (لو) بمنزلة (إنْ) لا يكـون بعدهـا إلا الأفعال، فإن سقط بعدها اسمٌ ففيه فعلٌ مضمرٌ في هذا الموضع تبنى عليه الأسماء(27).

ويُلحـظ هـنا أن سـيبويه قـد أكثر من الاستشهاد بالأمثال في هذا الباب، هذا غير استشهاده بالشـواهد الشـعرية والقـرآن الكريم لكنَّ حظَّ الأمثال كان وافراً مقابل قلة الشواهد الشعرية، ومما استشهد به أيضاً هنا المثل:

5-بيع الملطى لا عهد ولا عقد(28)، وقولهم:

6-متعرضاً لعنٍ لم يعنّه(29)، وقولهم:

7-وراءك أوسَع لك(30)، وقولهم:

8-كليهما وتمراً(31)، وقولهم:

9-من هذا ولا زعماتك(32).

10-أهلَك والليل(33):

استشهد به في باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره واستغناءً عنه، وهذا باب ما جرى منه على الأمر والتحذير، أي ما نُصب بفعل محذوف، فكأنه يُقال: بادرْ أهلَك قبل اللّيل، وإنما المعنى أن يحذره أن يدركه الليلُ، والليلُ مُحذَّرٌ منه كما كان الأسد متحفظاً منه.

11-أطري إنك ناعلة وأجمعي(34):

استشـهد سيبويه بهذا في الباب السابق نفسه، ولكن في غير الأمر والنهي، وقد سُبِق هذا المثلُ بـأقوال كثـيرة مـنها: أخذته بدرهم فصاعداً، على اعتبار حذف الفعل لكثرة استعمالهم إيّاه، ومثله أيضاً: من أنت زيداً، أي من أنت تذكر زيداً، ولكن كثر في كلامهم واستعمل واستغنوا عن إظهاره.

وأشـار إلـى أن بعضهم يرفع وقال: لكنّ هذا قليل، وعلّل سبب قلّة الرفع بقوله: لأنّ إعمالهم الفعـل أحسن من أن يكون خبراً لمصدر ليس له، ولكنه يجوز على سَعة الكلام، وأضاف إلى تعليله أنه صار كالمَثل الجاري، واستشهد بالمثل موضع الشاهد، وعلّق أي أنت بمنزلة التي يُقال لها هذا.

12-أمت في الحجر لا فيك

13-شرٌّ أهرّ ذا ناب(35):

استشـهد بالمثلين في باب يُختار فيه أن تكون المصادرة مبتدأة مبنياً عليها ما بعدها، وما أشبه

المصادر من الأسماء والصفات بعد أن أورد قولهم "شيء ما جاء بك" وقال: ويحسن هذا وإن لم يكن على فعل مضمر لأن فيه معنى ما جاء بك إلا شيء، وقال: ومثله مَثَلٌ للعرب "شرٌ"... وقال: وقد ابتدئ في الكلام على غير ذا المعنى، وعلى غير ما فيه المعنى المنصوب وليس بالأصل قالوا في مثل "أمت في الحجر لا فيك".

14- أغدّة كغدّة البعير وموتاً في بيت سلولية(36):

استشهد به على حذف الفعل المتروك إظهاره وانتصاب المصدر والتقدير: أأغد... وأموت... لأنه يصير في الإخبار كالاستفهام بدلاً من اللفظ بالفعل كما كان الحذر بدلاً من "احذر" في الأمر، وعلّق على هذا المَثَل بعد بيت العجاج:

أطرباً وأنت قنسري(37).

وقال: وإنما أراد تطرب، أي أنت في حال طرب، ولم يُرد أن يخبر عمّا مضى ولا عمّا يستقبل.

ويلحظ هنا أن سيبويه لم يعتمد إلا رواية واحدة للمثَل، ولو اعتمد الرواية الثانية (بالرفع) كما كان فيه شاهد، وهذا ما يثير سؤالاً: لماذا قيل: إن المثل لا يتغير؟! والمَثَل الشاهد هذا شطرٌ من بيت لعامر بن الطفيل، فهل يجوز تغيير المَثَل إذا كان شعراً، وهل -بالتالي- لا يُعدُّ من الأمثال؟!.

15- أعور وذا ناب(38):

استشهد سيبويه بهذا المَثَل في باب ما جرى من الأسماء التي لم تؤخذ من الفعل مجرى الأسماء التي أخذت من الفعل، وقد عرض إلى قصة هذا المَثَل فقال: وحدّثنا بعض العرب أن رجلاً من بني أسد قال يوم جبلة، واستقبله بعير أعور فتطيّر منه، فقال: يا بني أسد: اعور وذا ناب فلم يرد أن يسترشدهم ليخبروه عن عوره وصحته، ولكنه نبّههم كأنه قال: أتستقبلون أعورَ ذا ناب، وعلّق على هذا المثل فقال: ومثله قول الشاعر:

أفي السلم أعياراً جفاءً وغلظة وفي الحرب أشباه الإماء العوارك(39)

ويلحظ أن سيبويه قدم المثل على الشعر في الاستشهاد.

16- أصبح ليل، 17- افتد مخنوق، 18- أطرق كرا(40):

جمع سيبويه عدداً من الأمثال في باب الحروف التي يُنبّه بها المدعو، وعلّق فقال: ليس هذا بكثير بقويّ، ويعقد بالمدعوّ المنادى، وقال: إن الاسم غير المندوب يُنبّه بخمسة أشياء بـ: (يا) و (أيا) و (هيا) و (أي) و (بالألف)(41) أي هي حروف النداء، وأضاف إنه يجوز حذف حرف النداء (يا) من النكرة في الشعر، واستشهد بقول العجاج:

جاري لا تستنكري عذيري(42)

يريد يا جارية.

19-قضية ولا أبا حسن(43):

استشهد سيبويه بهذا المثل بعد شواهد كثيرة من الشعر والأساليب والنماذج النحوية في باب ما إذا لحقته (لا) لم تغيّره عن ماله التي كان عليها قبل أن تلحقه، وعلّق على هذا المثّل فقال: فكيف يجعلون أبا حسن نكرة، وإنما أراد بـ (أبي حسن) علياً "ر"، فقال: لأنه لا يجوز لك أن تعمل (لا) في معرفة، وإنما تُعملها في النكرة، فإذا جعلت أبا حسن معرفة حَسُن لك أن تُعمل (لا) ويحكم المخاطب أنه قد دخل في هؤلاء المذكورين عنيّ وأنه قد غيِّب عنها، وقد استشهد في هذا الباب بالمثّل:

20-أفلا قماص بالعير(44):

وقال: إنّ (لا) في الاستفهام تعمل فيما بعدها كما تعمل فيه إذا كانت في الخبر، واستشهد بقول حسان بن ثابت:

ألا طعان ولا فرسان عادية ... إلا تجشّؤكم عند التّنانير(45)

وقال: ومثله المثّل "أفلا قماص بالعير".

21-من كذب كان شراً له(46):

استشهد بهذا المثل في باب ما يكون فيه هو وأنت وأنا ونحن وأخواتهنّ فصلاً، قال: واعلم أنهنّ لا يكنّ فصلاً إلا في الفعل، ولا يكنّ كذلك إلا في كلّ فعل الاسم بعده بمنزلته في حال الابتداء واحتياجه إلى ما بعده كاحتياجه إليه في الابتداء... وفي المثّل: كان الكذب شراً له إلا أنّه استغنى فإنّ المخاطب قد علم أنه الكذب لقوله كذب في أول حديثه، فصار "هو" وأخواتها هنا بمنزلة ما إذا كانت عفواً في أنها لا تغيّر ما بعدها عن حاله قبل أن تُذكر.

22-كجالب التمر إلى هجر(47):

عدّ سيبويه (هَجَر) من باب أسماء الأرضين فذكره في باب تسمية المؤنث وقال: إذا كان اسم الأرض عن ثلاثة أحرف خفيفة وكان مؤنثاً أو كان الغالب عليه المؤنث كعُمان فهو بمنزلة قدر، وشَمس، ودَعْد، فإذا كان الاسم على ثلاثة أحرف أعجمياً لم ينصرف، وإن كان خفيفاً وكذلك هَجَر يؤنث ويذكر، قال الفرزدق:

منهن أيام صدق قد عُرِفتَ بها ... أيام فارسَ والأيام من هجرا(48)

فهذا أنث، وأضاف سيبويه: وسمعنا من يقول: كجالب التمر إلى هجر.

23-مذ شبٌّ إلى دبٌّ(49):

قال في باب تسمية الحروف بالظروف وغيرها من الأسماء: اعلم أنك إذا سميت كلمة بـ (خلف) أو (فوق) أو (تحت) لم تصرفها لأنها مُذكّرات، وذكر من هذا الظروف والكلمات (بعض) و (كل) و (حسب) و (ثم) و (حيث)، ثم قال وفي الحكاية قالوا: مذ شبٌّ إلى دبٌّ... وقال: وإن شئت مذ شبٍّ إلى دبٍّ، أي أنه جوّز رواية أخرى للمثَل.

24-لا أفعل ذلك حيري دهر(50):

استشهد بهذا المثل على جعل الشيئين (حيري) و (دهر) بمنزلة اسم واحد إذا ضُمَّ أحدُهما إلى الآخر، وأشار إلى أنّ الياء تلزم الإسكان في الإضافة في مثل هذا المثل إذا كانت قد تسكن فيما لا يكون وما بعده بمنزلة اسم واحد.

25-بألم ما تختننه، 26-بعين ما أرينك 27-في عضة ما ينبتنّ شكيرها(51):

جمع سيبويه هذه الأمثلة الثلاثة في قاعدة واحدة في باب النون الثقيلة والخفيفة، ومما جاء فيه أنّ النون قد تدخل بغير (ما) في الجزاء وذلك قليل في الشعر شبّهوه بالنهي حين كان مجزوماً غير واجب، ثم قال ومن مواضعها أفعال غير الواجب التي في قولك: "بجهد ما يبلغنّ" وأشباهه وإنما كان ذلك لمكان ما، وتصديق ذلك قولهم في مثل: في عضة ما ينبتنّ شكيرها، ومثل: بألم ما تختننه، ومثل: بعين ما رأينك.

28-بئس الرميّة الأرنب(52):

استشهد سيبويه بهذا المثل على مجيء وزن فعيل بمنزلة مفعول في جمع التكسير وهو في المؤنث والمذكر سواء، وقد أكثر من الاستشهاد بالأمثلة/ الكلمات وهذا يعود إلى طبيعة البحث أو الباب الذي يتحدث عنه، وندرت الشواهد القرآنية والشعرية، وممّا استشهد به:

شاة ذبيح، وشاة رميّ، إذا أردت أن تخبر أنها قد رُميت، وقالوا "بئس الرمية الأرنب" إنما تريد بئس الشيء ممّا يرمى فهذه بمنزلة الذبيحة.

29-تسمع بالمعيدي خيرٌ من أن تراه(53):

استشهد به على مخالفة (معيدي) الأصل لأنه في المثَل، وهو أكثر في كلامهم من تحقير معدّي في غير هذا المثَل، فإن قصرت "معدّي" ثُقّلت الياء فقلت مُعيديّ.

30-أسمنت وأكرمت فاربط(54):

هذا من الشواهد التي تدلّ على اقتران "فعلت" و "أفعلت" في الفعل للمعنى.

31-استنوق الجمل، 32-واستتيست الشاة(55):

وهذا من باب "استفعل" الوزن الذي يفيد التحوّل من حال إلى حال.

33-لم يُحْرَم من فُصْدَ له(56):

استشــهد به سيبويه على جواز تسكين الصّاد في (فُصْد) وهو في الأصل متحرك وجاز تسكينه وأمثاله استخفافاً.

34-إن الفكاهة لمقودة إلى الأذى(57):

احتجّ به على مجيء "مقودة" على وزن مَفْعَلة عند قوم على الأصل، وقال: هذا ليس بمطّرد.

وما من شك في أن الأمثال التي استشهد بها سيبويه في كتابه كوّنت مادة احتجاج أفاد منها من جــاء بعــده، وكنت قد عزمت على المقارنة بينها وبين الأمثلة في الكتب التالية له، ومعرفة تأثيرها فيما جاء بعدها، فاخترت عدداً من المصادر وبدأت المقارنة فوجدت أن المقارنة غير مفيدة، ولا تقدم جديــداً فقد تكرر الكلام على تلك الأمثلة في المصادر التي تلت الكتاب فأحجمت عن ذلك، ومن هذه المصــادر: المقتضــب للمــبرد(58) والأصول لابن السراج(59) والجمل للزجاجي(60) والإيضاح للفارســي(61) وشرح الكافية الشافية لابن مالك(62) وشرح المفصل لابن يعيش(63) ومغني اللبيب لابــن هشام(64) مع ملاحظة أنّ هذه المصادر لم تقتصر على هذه الأمثلة فحسب، كما لم تأخذ كل تلك الأمثال بل كان اختياراً يعود إلى طبيعة الباب وهذا طبيعي...

وهذه النتيجة الأولى التي وصلت إليها في هذا البحث، وثمة نتائج أخرى وصلت إليها هي:

2-استشهد سيبويه بعدد من الأمثال على قاعدة واحدة كما في الأمثال:

"بألم ما تختننه، وبعين ما أرينك، وفي عضة..."

3-استشهد بمَثَل واحد في غير مكان من كتابه، كالمثل: "عسى الغوير أبؤساً".

4-كان المثل مرة سابقاً على بقية الشواهد، ومرة ثانية بعدها.

5-لــم يكــن المــثل شاهداً منعزلاً على قاعدة ما، أي أنه لم يكن إضافة إلى الشواهد الأخرى، وربمــا يكــون هذا مساوياً لغيره من الشواهد من حيث القاعدة، وهذا يعطيه الأهمية في تقعيد القاعدة النحوية.

6-كان سيبويه يشير إلى أن المثل/ الشاهد رديفٌ إلى الشاهد الآخر ويلحظ هذا من قوله: ومن ذلك.

7-اعتمد سيبويه رواية واحدة للمثل ولم يلتفت إلى الرواية الأخرى للمثل علماً بأن الرواية الأخرى للمثل تلغي الشاهد منه ولا سيما ما كان جزءاً من بيت شعري، وربما دعاه هذا إلى إثبات هذه المثل شاهداً وإلا فلا شاهد فيه. وهذا يقودنا إلى نتيجة أخرى هي سؤال؟.

8-ما السبب الذي جعل النحويين يعدّون لغة المثل لا تتبدل ولا تتغير ويؤخذ كما هو؟! بل أنهم -ومنهم سيبويه- كانوا يعدّون الكلام العادي قاعدة لأنه جرى مجرى الأمثال، يقول: "وصار كالمثل الجاري"(65) فأخذ جملة أو أسلوباً وعدّه من الشواهد لأنّ لغته كلغة الأمثال.

9-ويتصل بما سبق أنه كان يستشهد بالمَثَل ويناقشه، أي أنه لم يكن يأخذه كما هو، بل كان يرى فيه رواية أخرى، وهذا ينقض ما جاء به وينقض الكلام أن المثل لا يتغير. وقريب من هذا أنه كان يستشهد بالمثل ويرى فيه شاهداً آخر، وهذا واضح في المثل "مذ شب إلى دب".

10-وما يزيد من هذا اعتبار المخالف للأصل صحيحاً، لأنه في المَثَل ظهر هذا عندما استشهد بالمثل المشهور "تسمع بالمعيدي خير من أن تراه".

11-لا شك في أن المَثَل في كتاب سيبويه سبق وروده في كتب الأمثال لأن سيبويه الأسبق زمنياً، وهذا السبق يجعلنا نطمئن لما استشهد به سيبويه، وما يزيد من اطمئناننا قوله "وحدثنا" أو قوله "وسمعنا من يقول"(66) أو قوله "وسمعت من العرب وممّن يوثق به يزعم أنه سمع من العرب"(67) فما استشهد به سيبويه من الأمثال إمّا أن يكون قد سمعه وإمّا أن يكون سمعه ممن يثق به أو يثق به الآخرون.

12-يقلّ عدد الأمثال التي استشهد بها سيبويه من واحد وأربعين مثلاً إذا ما حُذف المكرر منها، وإذا ما حُذف الأسلوب أو النموذج النحوي الذي ظنه المحقق من الأمثال وهو ليس كذلك، ويُلحظ هذا من عدم تخريج الأمثال في الكتاب وعدم وجودها في كتب الأمثال.

وبعد فهذا بحث عرض لجانب من جوانب كثيرة من كتاب سيبويه، عرض للمَثَل الذي استشهد به سيبويه لتقعيد القاعدة النحوية، وحاول البحث مناقشة هذه الأمثال ولا سيما ما كان فيه خلافٌ، أو رواية أخرى، ثم رصدت هذه الأمثال في مصادر تالية للكتاب ووجدت أن لا جديد فيها، وأن ما كتب حولها كان تكراراً لما جاء به سيبويه، ووصل البحث في نهايته إلى عدد من النتائج.

ملحق

هـذا ملحق بالأمثال التي استشهد بها سيبويه في الكتاب وأماكن وجودها في أشهر كتب الأمثال لا كلها:

المثل	الكتاب	الأمثال	جمهرة الأمثال	المستقصى	مجمع الأمثال	ملاحظة
1-ادفع الشر ولو إصبعاً	270/1			117/1	267/1	
2-استنيست الشاة	71/4	174		156/1		
3-استنوق الجمل	71/4	174	54/1	158/1	94/2	
4-أسمنت وأكرمت فاربط	60/4					ليس مثلاً
5-أصبح الليل	231/2	123	192/1	200/1	403/1	
6-أطرق كرا	231/2		194/1	221/1	431/1	
7-أطري فإنك ناعلة واجمعي	292/1		50/1	221/1	430/1	
8-أعور وذا ناب	343/1					ليس مثلاً
9-أغدة كغدة البعير	338/1	261	102/1	258/1	57/2	
10-افتد مخنوق	231/2			265/1	78/2	
11-أفلا قماص بالعير	306/2					ليس مثلاً
12-إلا حظية فلا ألية	260/1		67/1	373/1	20/1	
13-اللهم ضبعاً وذئباً	255/1			272/1		
14-أمت في الحجر لا فيك	329/1			360/1		
15-أمر مبكياتك لا مضحكاتك	256/1		82/1	362/1	30/1	
16-إن الفكاهة لمقودة إلى الأذى	350/4					ليس مثلاً
17-أهلك والليل	275/1		196/1	443/1	52/1	
18-أو فرقاً خير من حب	268/1					ليس مثلاً
19-بئس الرمية الأرنب	648/3					ليس مثلاً

المثل	الكتاب	الأمثال	جمهرة الأمثال	المستقصى	مجمع الأمثال	ملاحظة
20-بألم ما تخنتنه	517/3				107/1	
21-بعين ما أرينك	517/3		236/1	11/2	100/1	
22-بيع الملطي لا عهد ولا عقد	272/1					ليس مثلاً
23-تسمع بالمعيدي خير من أن تراه	44/4	55	266/1		129/1	
24-شرٌ أهر ذا ناب	329/1			130/2	370/1	
25-شيء ما جاء بك	329/1					ليس مثلاً
26-الظباء على البقر	256/1-371			330/1	444/1	
27-عسى الغوير أبؤساً	51/1-159	300	50/2	161/2	17/2	
28-غضب الخيل على اللُّجم	273/1					
29-في عصة ما ينبتنّ شكيرها	517/3				74/2	
30-قضية ولا أبا حسن	297/2					ليس مثلاً
31-كجالب التمر إلى هجر	244/3					ليس مثلاً
32-كليهما وتمراً	147/2	231/2	151/2			
33-لا أفعل ذلك حيري دهرٍ	307/3					ليس مثلاً
34-لم يحرم من فصد له	114/4		193/2	294/2	192/2	
35-متعرضاً لعنٍ لم يعنه	272/1					ليس مثلاً
36-مذ شب إلى دب	269/3					ليس مثلاً
37-المرء مقتول بما قتل	258/1					ليس مثلاً
38-من كذب كان شراً له	391/2					ليس مثلاً

المثل	الكتاب	الأمثال	جمهرة الأمثال	المستقصى	مجمع الأمثال	ملاحظة
39-هذا ولا زعماتك	280/1					ليس مثلاً
40-وراء أوسع لك	282/1				370/2	الفاخر 370

يظهر من هذا الملحق أنّ الأمثال عددها سبع وعشرون مثلاً بما فيها كلاهما أو كليهما وتمراً المكرر بلفظين، وأنّ البقية هي من الأساليب والنماذج النحوية التي أثبتها العلماء في كتبهم، وخرّجت من مصادرها، ولا سيما المعاجم، ولم يلتفت إلى هذا محققو كتاب سيبويه فأثبتوها في فهارسهم على أنها أمثال.

***

الحواشي

(1)لم يخل مصدر في اللغة والنحو جاء بعد سيبويه إلا كان فيه ذكر له... وكذا كتب التراجم، وكتب تاريخ الأدب العربي، ودوائر المعارف، وكذا المراجع الحديثة، وثمة دراسات جامعية نوقشت كان فيها جانب أو جوانب من كتاب سيبويه. انظر "سيبويه النحوي" هيثم الشيخ عبدو. الفصل الثالث: مصادر ترجمة سيبويه ص 115 وما بعدها.

(2) لا شك في أن تحقيق "الكتاب" كان يناسب الوقت الذي صدر فيه، لكن كثيراً من المصادر والمراجع صدر، وكثيراً من مصادر التحقيق حُقق أو طبع حديثاً، بله التقصير الذي في الحواشي، والنقص في فهارسه.

(3)ممن حفظه أو حفظ جزءاً منه ابن الوزان (ت 346هـ)، وخلف بن يوسف الشنتريني (ت532 هـ) والأسناني (ت 505هـ) وابن مطرف الإشبيلي الذبر (ت707هـ) وغيرهم وممن قرأه أو أتقنه الجرمي (225هـ)، والزجاج (311هـ) والبطليوسي (ت 540هـ) وابن البناء (ت 721هـ) وغيرهم، وممن شرحه إبرهيم الزيادي (ت 249هـ) والزجاج (311هـ) والمعربي (449هـ) وابن النحاس (338هـ) وابن ولاد (331هـ) وأبو سعيد السيرافي (ت 368هـ) والجرمي (ت 225هـ) وابن درستويه (ت 347هـ) والرماني (384هـ) وغيرهم كثير.

(4) ممن حفظه أو حفظ جزءاً منه ابن الوزان (ت 346هـ)، وخلف بن يوسف الشنتريني (ت532 هـ) والأسناني (ت 505هـ) وابن مطرف الإشبيلي الذبر (ت707هـ) وغيرهم وممن قرأه أو أتقنه الجرمي (225هـ)، والزجاج (311هـ) والبطليوسي (ت 540هـ) وابن البناء (ت 721هـ) وغيرهم، وممن شرحه إبرهيم الزيادي (ت 249هـ) والزجاج (311هـ) والمعربي (449هـ) وابن النحاس (338هـ) وابن ولاد (331هـ) وأبو سعيد السيرافي (ت 368هـ) والجرمي (ت 225هـ) وابن درستويه (ت 347هـ) والرماني (384هـ) وغيرهم كثير.

(5)حققه كثيرون لكن اعتمدنا الطبعة الأكثر شهرة بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

(6)اعتمدت طبعة دار الكتب العالمية بيروت ط2/ 1974.

(7)من كتب الأمثال: أمثال الضبي، وجمهرة الأمثال للعسكري، وأمثال العرب، وتمثال المثال، ونكتة الأمثال... ويمكن العودة إلى فهرس مصادر

موسوعة الأمثال العربية لإميل بديع يعقوب.

(8)من مقدمة د. شاكر الفحام لكتاب "الحكم والأمثال" للرازي.

(9)في الأمثال العربية، د. إبراهيم السامرائي 143.

(10)يرى د. عبد الكريم حسين: أن للمثال رتبة النص المقدس في حياة العرب من جهة وجوب تصديقها والحفاظ على لفظها كما سُمعت عن العرب من غير إصلاح غلط قائلها في بناء ألفاظها وأصواتها أو نحوها أو إعرابها.. ويضيف: إن من دلائل أن العرب يجعلون الأمثال برتبة النص المقدس تمثلهم بها كما يُستشهد بآيات الكتب المقدسة أو أحاديث الأنبياء... الأمثال عند العرب ص 11.

(11)كتاب سيبويه 262/1.

(12)سيبويه البصري، د. مزيد نعيم ص 75.

(13)انظر الملحق في نهاية البحث.

(14)سأثبت المَثل في الكتاب، وأهم كتب الأمثال التي ورد فيها.

(15)الكتاب 51/1-159 و 158/3 جمهرة الأمثال 2/50 والمستقصى 161/2 والميداني 17/2.

(16)الكتاب 255/1 والمستقصى 272/1.

(17)الكتاب 256/1 والجمهرة 82/1 والمستقصى 1/362 والميداني 30/1.

(18)الكتاب 256/1-371 والمستقصى 330/1 والميداني 444/1.

(19)الكتاب 253/1.

(20)الكتاب 253/1-254.

(21)الكتاب 258/1 وهذا من أساليب العرب ولم تذكره كتب الأمثال.

(22)الكتاب 260/1-261 والجمهرة 67/1 والمستقصى 373/1 والميداني 20/1 والخزانة 337/3.

(23)ديوان ضبة بن الخشرم: 98، ومغني اللبيب 398.

(24)البيت للنعمان بن المنذر في شرح ابن عقيل 1/123 والمغني 86 وخزانة الأدب 10/4.

(25)البقرة 280/2.

(26)الكتاب 270/1 ورد المَثل في كتب الأمثال لدفع الشر بعود أو عمود، انظر المستقصى 117/1، والميداني 267/1.

(27)الكتاب 269/1.

(28)الكتاب 272/1.

(29)الكتاب 272/1.

(30)الكتاب 282/1.

(31)الكتاب 280/1.

(32)الكتاب 280/1.

(33)الكتاب 275/1 والجمهرة 196/1 والمستقصى 1/443 والميداني 52/1.

(34)الكتاب 292/1 والجمهرة 196/1 والمستقصى 1/221 والميداني 430/1.

(35)كتاب 329/1 وانظر المثل الأول في الجمهرة 1/360 والمَثل الثاني في المستقصى 130/2 والميداني 370/1.

(36)الكتاب 338/1 والجمهرة 102/1 والمستقصى 1/258 والميداني 57/2.

(37)ديوان العجاج: 265/1.

(38)الكتاب 343/1 لم يثبت في كتب الأمثال وهو من الأساليب والنماذج النحوية.

(39)البيت لعقيل بن عُلَّفة، الخزانة 482/4.

(40)الكتاب 231/2.

(41)الكتاب 229/2.

(42)ديوان العجاج: 287/1، والخزانة 125/2.

(43)الكتاب 297/2 وهذا ليس من الأمثال بل من الأساليب النحوية، انظر الخزانة وغيرها.

(44)الكتاب 306/2 وهذا من الأساليب لا الأمثال، انظر مادة (قمص) في لسان العرب.

(45)ديوان حسان 123 والمغني 96 والخزانة 69/4.

(46)الكتاب 391/2 هو من الأساليب أيضاً، انظر الخزانة وغيرها.

(47)الكتاب 244/3 هو من الأساليب أيضاً، انظر اللسان (هجر).

(48)ديوان الفرزدق 291 والخزانة 136/11.

(49)الكتاب 269/3 وهو من الأساليب أيضاً.

(50)الكتاب 307/3 وهو من الأساليب أيضاً، انظر اللسان (هجر).

(51)الكتاب 517/3 وانظر الأول في الميداني 1/ 107 والثاني في الجمهرة 236/1 والمستقصى 11/2 والميداني 100/1 والثالث في الميداني 2 /74.

(52)الكتاب 648/3، وهذا من الأساليب لا من الأمثال.

(53)الكتاب 44/4 وهو في معظم كتب الأمثال، انظر الجمهرة 260/1 وكتاب الأمثال للضبي 55 والميداني 129/1.

(54)الكتاب 60/4 وهذا من الأساليب أيضاً.

(55)الكتاب 71/4 وانظر الأول في أمثال العرب 174 والجمهرة 54/1 والمستقصى 158/1 والميداني 294/4 والثاني بلفظ استيسيت العنز في المستقصى 156/1.

(56)الكتاب 114/4 والجمهرة 193/2 والمستقصى 2 /294 والميداني 192/2.

(57)350/4 هو من الأساليب النحوية.

(58)انظر مثلاً 108/1، 145/2، 261/4 و 363/4.

(59)انظر مثلاً 115/1، 99/1، 30/3 و 118/3 و 158/3.

(60)انظر مثلاً ص 226.

(61)انظر مثلاً ص 534.

(62)انظر مثلاً 451/1 و 232/1 و 427/1 و 1/ 530 و 486/4.

(63)انظر مثلاً 122/7 و 96/2 و 87/1 و 86/1 و 111/1 و 16/2 و 116/2 و 103/2 و 70/4 و 134/8 و 62/3 و 161/7 و 53/10.

(64)انظر مثلاً 203 و 126.

(65)الكتاب 262/1.

(66)الكتاب 244/1.

(67)الكتاب 255/1.

•••

■ ثبت المصادر والمراجع

1-الأصول لابن السراج تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، النجف ط3/ 1973.

2-أمثال العرب للضبي، قدّم له وعلّق عليه د. إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت ط2/ 1983.

3-الأمثال عند العرب، د. عبد الكريم حسين، مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت ط 1/ 1998.

4-الأمثال والحكم للرازي صححه وعلق عليه فيروز حريرجي، المستشارية الثقافية الإيرانية بدمشق ط 1/ 1987.

5-إيضاح الشعر لأبي علي الفارسي، تحقيق حسن هنداوي، دار القلم ط 1/ 1987.

6-الجمل للزجاجي، تحقيق علي توفيق الحمد، الأردن ط1/ 1984.

7-جمهرة الأمثال للعسكري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، دار الجيل، بيروت ط 1988/2.

8-خزانة الأدب للبغدادي، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، الهيئة العامة المصرية للكتاب 1979.

9-ديوان حسان بن ثابت، ضبطه وصححه عبد الرحمن البرقوقي، بيروت 1966.

10-ديوان العجاج، تحقيق د. عبد الحفيظ السطلي، دمشق 1971.

11-سيبويه البصري، تأليف د. مزيد نعيم، دار ابن كثير ط 1/ 1999.

12-سيبويه النحوي، تأليف هيثم الشيخ عبدو، دار الأوائل، دمشق ط1/ 2000.

13-شرح ديوان الفرزدق، عبد الله الصاوي ط 1/ 1936.

14-شرح الكافية الشافية لابن مالك، تحقيق د. عبد المنعم هريدي، دار المأمون للتراث ط1/ 1982.

15-شرح مفصل للزمخشري لابن يعيش، المطبعة المنيرية بمصر.

16-شعر هدبة بن الخشرم جمعه وحققه د. يحيى الجبوري وزارة الثقافة، دمشق 1976.

17-في الأمثال العربية تأليف د. إبراهيم السامرائي، سلسلة التراث العربي، الكويت، ب. ت.

18-كتاب سيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام هارون بيروت ط1/ 1966.

19-لسان العرب لابن منظور، طبعة دار المعارف بمصر.

20-مجمع الأمثال للميداني، دار المعرفة، بيروت، بلا. ت.

21-المستقصى في الأمثال للزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت ط 2/ 1974.

22-مغني اللبيب لابن هشام تحقيق د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله ومراجعة سعيد الأفغاني، دار الفكر، دمشق، ط 3/ 1972.

23-المقتضب للمبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، القاهرة، 1963.

□□□

المأثور الشعبي و الذاكرة الجماعية

د.عبد القادر شرشار(*)

ملخص *هذه المداخلة آثار كل من الذاكرة الجماعية في حماية المأثور الشعبي وإشكالية العلاقة بينهما، كما أنها تتصدى لمناقشة بعض الأمثلة التي أثارت جدلاً حاداً حول معنى المأثور الشعبي، والذاكرة الجماعية في لحظة حضارية يسيطر عليها هاجس الزمن، المتمثل في ألفية جديدة يطغى فيها التأمل حول الفضاء أو المكان، ويحتل البعد الآني- السنكروني مركزية كل تفكير ومقاربة؛ مما تسبب في إحداث قطيعة بين الذاكرة باعتبارها الأداة المؤطرة لمحتوى ثقافي جغرافي شعبي استعصى على كل محاولات التحنيط التي توخت ربطه بصانع وأصل، وبمكان في التاريخ.*

شهد القرن المنصرم- القرن العشرون- اهتماماً متزايداً لمجالين متداخلين من مجالات العلوم الإنسانية، هما: **المأثور الشعبي والذاكرة الجماعية**، أو بصورة أبسط: دراسة الفضاء الإنساني. وقد ولّد كل من هذين المجالين أعمالاً بحثية وعلمية متنوعة، أفضت إلى ظهور حقول معرفية جديدة، حيث اتسع الاهتمام بالذاكرة الجماعية ليطال مسألة الهوية، القومية، القوة والسلطة، على اعتبار أن المأثور الشعبي يُعد رافداً أساسياً من روافد التاريخ، ويشكل البنية التحتية التي يتأسس عليها البناء الثقافي الشعبي. وقد كشفت الدراسات الإنسانية المعاصرة عن عمق تأثير المأثور الشعبي، في تشكيل المُنتج الكلي للثقافة التي ينتمي إليها. ولذلك أصبح الاهتمام به من قبل الهيئات والمنظمات الدولية والمحلية العاملة في مجال التنمية لدور المأثور الشعبي في عمليات التنمية الاقتصادية- الاجتماعية، حيث أصبح ينظر إليه بوصفه تعبيراً عن أسلوب متكامل للحياة. يمارسها مجتمع من المجتمعات[1]، تتمظهر من خلال المعارف، العادات، التقاليد، التعبيرات العلمية، المهارات والخبرات التقنية.

(*)- أستاذ بجامعة وهران، وباحث بالمركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية، السانية- وهران.

(1) المأثور الشعبي ونمط الإنتاج،عبد الغفار محمد أحمد، ص. 175.

ويقوم فهمنا للمأثور الشعبي على أنه "كنز معرفي يشكل السلوك ويلونه، ويساهم في توجيه ذلك السلوك وأنماط العمل في مجتمعاتنا". وإن كنا لا نقول بأن كل المأثور الشعبي هو إيجابي، فقد يحتوي هذا المأثور مظاهر وسلوكات تتطلب تبديلاً جذرياً.

وينبغي النظر إلى المأثور الشعبي باعتباره "حركة دائمة من التفاعل مع النظم والمؤسسات، وهو لذلك يعيد صياغة نفسه من حين لآخر لمواكبة سرعة التغيير واتجاهاته، ويقاس مدى صمود هذا المأثور أمام التغيير بتجاوبه مع تلبية حاجات الفرد والجماعة التي تبني أسس الفعل الاجتماعي".[1]

ومن هنا، يبدو أن المأثور الشعبي يمثل عنصر التواصل بين الأفراد والجماعات ذات الخصائص والسمات المشتركة، وهو تواصل يتم من خلال عملية الإبداع وإعادة الإبداع التي يقوم بها الإنسان معبراً عن الجماعة التي يرتبط بها وعن سماتها الجمعية، "وينعكس في عدة مجالات منها: القصص الشعبي- الأمثال- الحكم- على نطاق الفكر، أو ما نجده في الموسيقى والحرف اليدوية، والبنايات والعادات والتقاليد".[2]

ويبدو أن مستقبل المأثور الشعبي مرهون بقدرته على التكيف مع المتغيرات التي تحدث من خلال الوتيرة السريعة في العالم هذه الأيام، كما أن التفاعل مع الإيجابي منه في التنمية يفيد في تقوية عناصره الأساسية في توجيه حركة التغيير، كما يضمن نوعاً من المشاركة الشعبية في بناء مستقبل المجتمعات.

وإذا كانت الدراسات العربية المهتمة بالمأثور الشعبي المادي وغير المادي "لم تعر الذاكرة الجمعية إلا القليل من الاهتمام، فإن مثيلاتها في الغرب ركزت على عملية التذكر باعتبارها وسيلة تواتر الأثر المروي (الشعبي) عبر الزمن، والمحافظة على أنساقه الشكلية والدلالية، مع ما يمكن أن يلحقه من تغيير واستبدال يمليهما تفاعل الناقل (الراوي) مع أحداث محيطه المعنوي والمادي، ومع مكنوز المخيال الجمعي".[3] وتتبدى الذاكرة الجمعية حينئذ "كحافظة، كما اصطلح عليها بعض علماء العرب أمثال الرازي وابن سينا وغيرهما".[4]

ومن هنا فإن الاهتمام بالذاكرة ودراستها، وعلى وجه التحديد بماض مرغوب فيه يمكن استعادته، هي ظاهرة محمّلة مشحونة، برزت في نهاية القرن العشرين نتيجة التغييرات المربكة في مجتمعات كبيرة وقوميات متنافسة، وتناقص فعالية الأواصر الدينية والعائلية والروابط السلالية. "ويتطلع الناس الآن إلى هذه الذاكرة المجددة، ولا سيما في شكلها الجمعي، ليمنحوا أنفسهم هوية متماسكة، وسرد قومي، ومكان في العالم، مع العلم أنه يصحب هذه العمليات تلاعب وتداخل في

---

[1]- المرجع السابق، ص 176.

[2]- المرجع السابق، ص 174.

[3]- الذاكرة واللسان، عبد الرحمن أيوب، ص 73.

[4]- المرجع السابق، ص 73.

صيرورة الذاكرة بمآرب ملحة أحياناً".[1]

ولعل ما يبرر رسوخ بعض الأشكال الشعبية سواء أكانت مادية أم معنوية في الحافظة الجمعية، هو شكل التواتر المحافظ على أنساقه الأولية. "ومن شأن هذه الظاهرة الإيهام بأن الأنساق المروية/ المنقولة لم يلحقها التحول (Mutations) بينما في الواقع يقع عكس ذلك، حيث تخضع كل رواية إلى تحولات تختلف نسبياً مع الظروف إن على المستوى الدلالي أو المستوى الشكلي، على غرار ما يصيب اللسان نفسه من تغيير وتحويل عبر الزمن نظراً لعمليتي: الإسقاط (Projecton) والتماثل (Identification) اللتين لا يمكن تجنبهما أثناء عملية النقل".[2] ومن هنا ليست الذاكرة بالضرورة ذاكرة أصيلة، بل هي على الأصح ذاكرة نافعة، حيث يلاحظ تصرف الإنسان في الإرث، بالاختلاق والحذف، وهو منهج واقعي في استخدام الذاكرة الجمعية من خلال طمس قطع معينة من الماضي القومي، وإبراز البعض الآخر بأسلوب توظيفي بكل ما في الكلمة من معنى.

وخير مثال على ذلك "الكيفية التي وظفت بها قضية الهولوكوست لتعزيز الهوية القومية الإسرائيلية بعد سنوات من عدم الاكتراث بها. كما جاء ذلك في كتاب الصحفي الإسرائيلي "توم سفيف": **المليون السابع**".[3]

إن المدى الذي يشغله فن الذاكرة في العالم الحديث خطير جداً، حيث يستفيد منه المؤرخون والمؤسسات والمواطنون المثقفون منهم والعاديون. غير أنه يساء استخدامه واستغلاله إلى حد كبير، لأن الذاكرة ليست ممثلة في شيء ساكن يمتلكه أي امرئ أو يحتويه، بل هي شيء قابل للتركيب وإعادة الصياغة. يقول Joel Candau في كتابه: "Mémoire et identité":

"Le consens existe pour reconnaíre que la mémoire est d'aventage une reconstruction continuellement actualisée du passé qu' une restitution fidéle de celuici.

La mémoire en effet est un cadre plus qu'un contenu, un enjeu toujours disponible, un ensemble de stratégies, un être-là qui vaut moins par ce qu'il est que par ce que l'on en fait."[4]

وللحديث عن العلاقة بين المأثور الشعبي والذاكرة الجماعية، يمكن القول: إنها علاقة التنقل ذهاباً وإياباً بين مأثور مادي، منتوج يتموقع ضمن مساحة جغرافية معنية في المخيلة الإنسانية. ومما لا يرقى إليه الشك أن أحد أهم مظاهر هذه العلاقة هو أشكال التعبير الشعبي، وما تزخر به البلاد من عمران ورسومات وأوان وموسيقى وغيرها. وهذه العناصر الثقافية متماهية الحدود مع واقع راسخ يقبع هناك، يعيّن هويتها ويمنحها الثبات والدوام. ولعل المثال الذي يمكن اعتماده هنا لتوضيح

---

[1]- *الاختلاق: الذاكرة والمكان، إدوارد سعيد، ص 120.*

[2]- *الاختلاق، الذاكرة والمكان، ص 122.*

[3]- *المرجع السابق، ص 122.*

[4] -*Pierre NOVA, Entre mémoire et histoire. les lieux de mémoire, la république, Paris, Callimard, 1984, P.VIII. In. Mémoire et identité. P.01.*

الفكــرة، هــو اختــفاء بعــض الآثــار العمرانية في تلمسان مثلاً، ولكننا نجد بديلاً لها في الأشعار والرسومات، وغيرها.

فالمــأثور الشــعبي لا يحفــز الذاكــرة فحســب، بل يحفز الأحلام والأخيلة، والشعر والرسم والموســيقى. وقد تتحول الذاكرة والفنون الجميلة إلى أداة استحواذ على الرغبة في الغزو والهيمنة، مــن ذلك مثلاً: "الاستحواذ الذي استبد به المكان على الصليبيين الأوربيين، على الرغم من المسافة الشاســعة التــي فصــلتهم عن القدس. حيث انتشرت مشاهد صلب المسيح عليه السلام وميلاده، في لوحــات فناني النهضة الأوربية وكأنها تجري في فلسطين، ممسوخة نظراً لأنهم لم يشاهدوا المكان فــي حــياته. واتخــذ المكــان تدريجياً، شكل مشهدية مثالية غذت المخيلة الأوربية لعدة مئات من السنين"[1]

إن الــتفاعل بيــن المــأثور الشعبي والذاكرة الجماعية من شأنه أن يتسبب في إحداث عمليتين متلازمتيــن، بحيث إنه كلما كان ثمة استعادة ذكريات يصحبها اختلاق، يساعد على خصوبة الثقافة وحيويــتها وصــيرورتها. ولعل هذا ما يجعلنا اليوم ندرك كنه استمرار الصراع وصعوبة حله بين الذاكــرة التاريخية الصرف- إن وجدت- والذاكرة المختلقة الحديثة. وهل يمكن اعتبار هذا التفاعل والحــيوية فــي صــيرورة المأثور الشعبي وما يشكله اختلاق الإرث، اعتداء على التاريخ وبالتالي اعتداء على الذاكرة الشعبية؟ وكما قلنا آنفاً "ليست الذاكرة الجمعية شيئاً خامداً سلبياً، بل مجال فعالية يــتم فــي إطــاره انــتقاء أحــداث الماضــي وإعادة بنائها وصونها وتحويرها ومهرها بالدلالات السياسية".[2]

وقــد يتحول هذا التفاعل أحياناً إلى شكل من أشكال الازدواجية الثقافية المحلية، وينتج عن تلك الازدواجــية صــراع بين ثقافة شعبية أو ما أسماه بريخت "Culture des classes subalternes" وثقافــة النخبة. ويبقى السؤال: إلى أي حد يمكن الحديث عن هيمنة ثقافة النخبة على الثقافة الشعبية وإلــى أي مــدى يمكن أن تكون في هذه الثقافة الشعبية خصائص وأشكال لا يمكن العثور عليها في الــثقافة النخــبوية، أو الــثقافة الرســمية!؟ بل وهل يمكن الحديث عن العلاقة بين هاتين الثقافتين، ومنشؤهما واحد؟ وللفصل بينهما يتحدث الكاتب Carlos Ginzberg في مؤلفه: Le fromage et les verts عــن تسرب أجزاء ومضامين ثقافة النخبة إلى الثقافة الشعبية، وكيف يعرف هذا التسرب تحويرات وتغييرات أثناء عملية النقل.[3]

يشــير إلــى ما تطرحه الثقافة الشعبية على المؤرخين من عقبات كبرى، من بينها: أنَّ الثقافة الشــعبية فــي عمومها ثقافة شفوية، وأن طريقة الحصول عليها غالباً ما تتم عن طرق تحويلها إلى

---

(1)- إدوارد سعيد، مرجع سابق، ص 123.

(2)- المرجع السابق، ص 123.

(3) - *Carlos Ginzberg, Le fromage et les verts, Traduction de l'Italien: Monique Aymard, l'Univers d'un Mennier du XVI, Flammarion, 1980, P.15.*

وثائق مكتوبة تشرف على إنجازها الفئة المهيمنة، أي النخبة باعتبارها المالكة لأداة الكتابة. وهي لذلك تُخضع المعتقدات والسلوكات الشعبية إلى ضوابطاً، ومصفاة، تتلاءم وأهدافها التي كثيراً ما تتسبب في تحوير وتزوير هذه الثقافة وتبعدها عن أصلها.

□

مراجع البحث:

1-الاختلاق: الذاكرة والمكان، إدوارد سعيد، ترجمة: رشاد عبد القادر، مجلة الآداب الأجنبية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، عدد: 104، شتاء 2000.

2-الذاكرة واللسان، عبد الرحمن أيوب، المجلة العربية للثقافة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، عدد خاص بالمأثور الشعبي في الوطن العربي، تونس، 1999.

3-المأثور الشعبي ونمط الإنتاج، عبد الغفار محمد أحمد، المجلة العربية للثقافة، عدد خاص بالمأثور الشعبي في الوطن العربي، تونس 1999.

4-Carlos Ginzberg, le fromage et les verts, Traduction de l'Italien: Moni Que Aymard, l'Univers d'un Mennier du XVI, Flammarion, Paris, 1980.

5-Pierre NOVA, Entre mémoire et histoire, les lieux de mémoire, la république, Paris, Gallimard, 1984.

□□□

باب
أعلام من التراث

أحمد فارس الشدياق

دراسة موجزة لمكانة أسرته وقصة حياته وتنقلاته

د.محمد زهير البابا

مقدمة:

***فارس** بن يوسف الشدياق أديب، شاعر، لغوي، لبناني الأصل، ماروني المذهب. عشق اللغة العربية فحفظ كثيراً من ألفاظها ومعانيها، واطلع على ما في القرآن الكريم من حكم وعظات، فحفظ كثيراً من آياته. أطلق على نفسه اسم أحمد فارس الشدياق، ثم اختصره فقال (الفارياق). وهذا اللقب مشتق من لفظتين (فار) وهي المقطع الأول من اسمه فارس، و(ياق) وهي المقطع الأخير من اسم أسرته أي الشدياق.*

لقد جاء في معجم (القاموس المحيط للفيروزأبادي)، عند الكلام على كلمة (شدق): الشيدق أو الشيداق هو الصقر أو الشاهين، وربما لهذا السبب أطلق الأديب والمؤرخ اللبناني (مارون عبود)، على كتاب ألفه عن النهضة الأدبية في لبنان، ورجلها الأول أحمد فارس الشدياق، اسم (صقر لبنان).

ونظراً لأهمية وطرافة قصة حياة هذا الأديب الكاثوليكي الماروني الذي اعتنق البروتستانتية ثم تحول إلى الإسلام، والذي جاب أقطار الشرق والغرب، ووصف عاداتها وتقاليدها وسكانها، ولغاتهم المختلفة، وألف فيها كتباً ومقالات ملأت الصحف والمجلات، ونظراً لمرور مئتي عام على ولادته فقد وجدت من المستحسن إحياء ذكره بهذه المقالة.

السيرة الذاتية لأسرة الشدياق:

كان يوسف شدياق، والد فارس، يعمل جابياً عند الدولة في لبنان. وكان وجيهاً وأديباً، محباً للمطالعة، باقتناء الكتب المخطوطة والمطبوعة ونسخها. وكانت زوجته من آل سعد، وهي أسرة عريقة، ذات نفوذ ومكانة في لبنان. وخلفا خمسة أولاد ذكور، أكبرهم طنّوس، ويليه منصور، ثم أسعد ثم غالب، وآخرهم فارس.

كان لبنان في ذلك الحين تحت حكم الأمراء الشهابيين. وكان حكماً إقطاعياً شديد الوطأة على الرعية، وخاصة في عهد الأمير يوسف، ومن بعده ابن أخيه الأمير بشير الكبير.

لقد سعى هؤلاء الحكام، لبسط نفوذهم وسيطرتهم، إلى التفريق بين الطوائف التي يتألف منها الشعب اللبناني. وكان يوسف شدياق من المعارضين لحكم الشهابيين. فانحاز لحزب سياسي معارض يضم بعض شيوخ الدروز، والساعين لخلع الأمير الحاكم. ولما أخفقوا في سعيهم والكشف عن أمرهم اضطروا للفرار إلى دمشق، بمن فيهم يوسف شدياق وأسرته. وفي سنة 1820م توفي يوسف في دمشق ودفن فيها. فانفطر قلب زوجته حزناً عليه، نظراً لما كان بينهما من ألفة ومودة. ولما عادت الأسرة إلى منزلها في لبنان وجدته منهوباً.

كان طنوس (1791-1861)، وهو الابن الأكبر لهذه الأسرة، يتقن اللغتين السريانية والعربية كما كان مطلعاً على تاريخ العرب وآدابهم بصورة عامة. فعمل على نسخ بعض المخطوطات في التاريخ والطب وعلم الفلك، مستفيداً من الكتب المحفوظة في مكتبة والده. وله من المصنفات كتاب عنوانه (أخبار الأعيان في جبل لبنان).

احتلّ طنوس بعد وفاة والده مكانة مرموقة عند الأمراء الشهابيين، فتولّى عدة وظائف مهمة، منها منصب "القضاء على نصارى لبنان".

أما الأخ الثاني لفارس شدياق، وهو منصور (1795-1841م) فقد تعلم في مدرسة عين ورقة في جبل لبنان، وأتقن الخطّين السرياني والعربي، ونسخ كثيراً من الكتب، كوالده وإخوته. وعمل في خدمة الأمراء الشهابيين.

والأخ الثالث وهو أسعد (1798-1830) درس على أخيه طنوس آداب اللغتين السريانية والعربية، وانتسب لمدرسة عين ورقة وعمره أربع عشرة سنة. ونظراً لتفوقه وذكائه واجتهاده فقد عهد إليه تدريس الرهبان السريانية واللاهوت في دير القديس أنطونيوس في مدينة بعبدا. كما قام بتدريس اللغتين السريانية والعربية لبعض أفراد الإرساليات الأميركية، التي جاءت إلى لبنان بقصد التبشير بالمذهب البروتستنتي، وكان منهم جوناس كينغ Jonas King ومن بعده إسحاق بيرد الذي اعتنق أسعد على يده البروتستنتية.

ولما اتصل هذا الخبر بالبطرك الماروني (يوسف حبيش)، كبر عليه الأمر، فاستدعى أسعد ووبخه بشدة، وأنذره بالحرمان والعقاب إن لم يعد لمذهبه. فلما أصرّ أسعد على اعتناق المذهب الجديد أمر البطرك بسجنه بدار الوزيرية بقنوبين.

بقي أسعد مسجوناً مدة ست سنوات، لاقى خلالها ضروب الذلّ والهوان والمرض. وتوفي أخيراً عن عمر لم يتجاوز اثنين وثلاثين عاماً. وكان لهذا العقاب أشد الأثر في نفوس أفراد عائلة الشدياق، نظراً لما كان يتمتع به أسعد من شباب وجمال، وعلم وحياء، ونزاهة وكرم أخلاق.

أما الأخ الرابع وهو غالب فقد رحل إلى مصر 1847م، حيث عين كاتباً في الديوان العالي للحسابات، وحصل على مكانة ممتازة في ظل حكم محمد علي باشا. لكنه لم يلبث طويلاً في مصر، فقد عاد إلى لبنان 1834م، حيث عينه الأمير بشير الشهابي كاتباً في ديوانه.

السيرة الذاتية لأحمد فارس الشدياق:

اختلف المؤرخون في تعيين سنة ولادته ومكانها، فبعضهم يقول إنه ولد في عشقوت سنة 1805م، وبعضهم يقول 1801م، ولكن يمكننا أن نقرّ، اعتماداً على ما جاء في كتاب الدكتور عماد الصلح، أنه ولد 1802م في حارة الحدث بالقرب من بيروت.

لقد ذكر فارس شدياق في بعض مؤلفاته، وخاصة في كتابه "الساق على الساق فيما هو الفارياق" نبذاً على حياته الخاصة، وهمومه ومسرّاته، حيث تكلم فيها بأسلوبه الفذّ، الذي يجمع فيه بين الجد والهزل، على دراسته ومستوى كفاءة من أخذ عنهم العلم، فقال: إن والديه لم يكن في طاقتهما إرساله إلى الكوفة أو البصرة ليتعلم اللغة العربية، وإنما جعلاه عند معلم في كتّاب القرية التي سكنوا فيها. وكان معلمه، مثل سائر معلمي الصبيان في بلده، لم يطالع في حياته سوى كتاب الزبور، المترجم من السريانية إلى العربية. وكان الطلاب لا يفهمون منه شيئاً لفساد ترجمته، وركاكة عبارته. كما كان المعلمون أنفسهم لا يعرفون اللغة العربية الفصحى، ولا الخط والحساب، ولا التاريخ والجغرافية.

أقام فارس شدياق عند معلمه في الكتاب حتى ختم الزبور، وبعد ذلك أوجس منه المعلم أن يربكه بأسئلته المحرجة فتصعب عليه الإجابة عنها، وينفضح جهله بها، فأشار على والده أن يخرجه من الكتّاب ويشغله بنسخ الكتب في المنزل. فلبث على هذه الحالة مدة طويلة. واستفاد خلالها بتجويد الخط، وبحفظ كثير من الألفاظ والمصطلحات العربية الفصيحة وفهم معانيها.

ولما شاعت شهرة فارس بحسن الخط وجودة النسخ استدعاه الأمير حيدر أحمد شهاب، صاحب كتاب "الغرَر الحسان في أخبار أهل الزمان" لينسخ له ما كان يجمعه من مخطوطات ووثائق لكتابة هذا المؤلف. لكن الأمير كان بخيلاً يقتّر عليه في المال، وهذا ما اضطر فارساً لتركه.

لقد أثّر نسخ الكتب إلى جانب الفقر على صحة فارس شدياق فأصبح كما قال عن نفسه: غائر العينين ناتئ الخدّين. -كما وجد أن النسخ مهنة لا تسد رمقاً، وأيقن أن الرزق الذي يأتي من شق القلم لا يكون إلا ضيّقاً... لذلك اتفق مع صديق له على استدانة مبلغ من المال لشراء أنواع من البضاعة، والعمل على ترويجها في بعض القرى المجاورة. فاكتريا حماراً هزيلاً لحمل البضاعة، وقاما بعدة جولات لبيعها. وبعد مجادلات مع الشارين طويلة، ومحاولات ومصاولات وبيلة، اقتنع الفارياق وشريكه بالإياب، فرجعا بثمن البضاعة وسلما الحمار لصاحبه.

لقد قرّ رأيهما بعد ذلك على استئجار خان يقع على طريق عام في لبنان. واستبضعا ما يلزم لهما من مختلف المواد والأدوات، فلم تمض عليهما غير مدة قصيرة حتى انتشر صيتهما وكثرت زبائنهما وزادت أرباحهما. وصار الخان ملتقى أهل الفضل والبراعة، وأصحاب القصص البديعة والأصوات الشجية. وكان الشدياق وزميله يقومان بمهمة الحكم عندما تثور المناظرة والجدل بين الزبائن وتعلو أصواتهم. وهذا ما أثار غضب الجوار من السكان، وبخاصة النساء اللاتي أصبحن

يشكون هجر أزواجهن لانصرافهم إلى السهر في خان الشدياق وزميله.

وفي أحد الأيام جرى بين فارس شدياق وجدّه مناقشات ونزاع بسبب رداءة العمل الذي يقوم به فارس وزميله. فاضطر فارس عقب ذلك لترك الخان والعودة إلى البيت. وبعد أيام جاء أخوه أسعد إلى حارة الحدث ليمارس التعليم فيها. فجاءه أميران من تلك القرية ليدرسا عليه النحو، فانضم فارس إليهما، وبهذه الصورة تحسنت معرفته للغة العربية على يد أخيه.

اعتناق فارس شدياق للمذهب البروتستانتي:

كنا تكلمنا على أسعد شدياق، وما جرى له مع البطرك الماروني يوسف حبيش. وقد كتب قصته المأسوية وتوسع فيها المؤرخ بطرس البستاني، ونشرها في كتاب عنوانه "قصة أسعد شدياق" وطبعت لأول مرة 1860م.

وتبدأ هذه القصة عندما ذهب أسعد إلى دير القمر لتعليم مبشر أميركي اسم جوناس كينغ Jonas King اللغة العربية. لقد تمتنت العلاقة بين المعلم وتلميذه، وبعد مدة سافر المستر كينغ إلى بلده في إجازة، بعد أن وجه رسالة قبل سفره إلى معارفه وأصدقائه من اللبنانيين، يدعوهم فيها إلى اعتناق المذهب الجديد أي البروتستانتية.

وبعد أن درس أسعد تلك الدعوة ومحصها اقتنع بها، وصار يلازم المبشر الأميركي إسحاق بيرد Ishac Beard. فغضبت والدة أسعد وإخوته غضباً شديداً، كما غضب عليه البطرك، ومنعه من مخالطة المبشرين وهدده بالعقاب.

لقد أعطى أسعد لأخيه فارس مجموعة من المطبوعات الدينية البروتستانتية ليقرأها. فراقت في عينيه وتفكيره، وأخذ يقنع والدته وأخوته بترك أخيه وشأنه.

وفي أحد الأيام دخل على فارس أخوه منصور، فرآه يقرأ في تلك المطبوعات، فاستل سيفاً وأخذ يضرب أخاه بقفا السيف. ثم تبعه أخوه غالب، وصار يضرب فارساً بعصاه، ويأمره بترك الهرطقة والعودة للصلاة في الكنيسة.

كان أسعد شدياق في ذلك الوقت سجيناً في دير قنوبين، فكتب رسالة إلى المبشر إسحاق بيرد، وأرسلها إليه بواسطة أخيه فارس، وكانت الرسالة مؤرخة في 1826/4/4م، وقال له فيها: "إذا أمكنك أن تجد مركباً متوجهاً إلى مالطة، في برهة أربعة أو خمسة أيام، فأخبرني، وإلا فصلّي لأجل أخيك".

ويقول فارس شدياق إنه لما اشتد الخصام بينه وبين والدته وإخوته بسبب ميله للمذهب الجديد، ذهب إلى المبشر إسحاق بيرد في بيروت، وذكر له ما حدث بينه وبينهم، فنصحه بالصبر والأناة، ومما قال له "إن المبشر كحامل خرج يضع فيه سلعه. ثم يغادر وطنه إلى البلدان القاصية لترويجها، ولا يزال ذلك دأبه حتى يقضي نحبه".

لقد أعجب فارس بكلام المبشر وقال له: "إني مشايعك وحامل الخرج معك" وصار يطلق على المبشرين اسم الخرجيين. أما أسعد فقد ساءت صحته كثيراً في السجن، من جراء الإهانة والتعذيب، وظهرت عليه إمارات الجنون، ويقول الأستاذ عماد الصلح: "لم يُعلم بالضبط متى مات أسعد، ولكن إذا ذكرنا أن المعلم بطرس البستاني قال: "إن البطرك حبيش سجنه في أوائل 1826، وإن فارس شدياق ذكر في كتابه الساق على الساق أن أخاه سجن ست سنوات، قلنا إن حياته لم تتجاوز 1832 إلا قليلاً، أما البطرك حبيش فيقول إنه مات قبل هذا التاريخ بسنتين.

سفر فارس شدياق إلى مصر، ومنها إلى مالطة:

لما وجد المبشر إسحاق بيرد أن من المتعذر عليه إنقاذ أسعد شدياق من سجنه، وترحيله بالتالي إلى خارج لبنان، فضل السعي لإنقاذ أخيه فارس، الذي اعتنق البروتستانتية، وأصبح مرشحاً ليكون مبشراً لهذا المذهب، وبالتالي مهدداً بالسجن والعقاب كأخيه.

وفي اليوم الثاني من شهر كانون الثاني 1826م غادر فارس شدياق مدينة بيروت على ظهر سفينة أقلته إلى الإسكندرية. وكان يحمل كتاباً من المبشر إسحاق بيرد إلى مبشر آخر موجود في مصر، ويطلب فيه مساعدة فارس على السفر إلى مالطة. ولما وصلت السفينة إلى الإسكندرية استقبله القسيس المقيم فيها وأنزله في مسكن يقع بجواره، ولبث عنده ينتظر وصول السفينة التي ستقله إلى مالطة.

ولما تعرف القسيس على فارس شدياق وتحدث معه خلال ذلك، أعجب بذكائه وسعة اطلاعه، ورغب في استبقائه في مصر، إلا أن إسحاق بيرد رفض ذلك، رغبة منه في إبعاد فارس عن جو مصر، الذي يمكن أن يغريه بترك الزهد والتبشير- وبهدف تعليم فارس اللغة العربية للأجانب وتصحيح الترجمات الدينية للمبشرين.

ولما وصل فارس شدياق إلى مالطة طلب منه القسيس أن يغيّر لباسه الشرقي، من عمة وجلباب، وأن يرتدي سروالاً ضيقاً وقبعة، لكي يكون شبيهاً بالمبشرين الأميركان، كما طلب منه أن يتعلم اللغة الإنكليزية للتعاون مع المبشرين.

ولكن الجو الرطب الذي يسود جزيرة مالطة أصاب الشدياق بداء المفاصل وجعله طريح الفراش، فأشار الطبيب على القسيس أن يعيده إلى مصر. وبلغت مدة إقامته في مالطة سنة أو أكثر قليلاً. ويقال إنه عمل في الطبعة الأميركية الموجودة في تلك الجزيرة، ولكن المطبوعات التي صدرت منها كانت ركيكة العبارة، وهي غالباً بقلم المرسلين الأميركيين الذين كانوا فيها.

عودة الشدياق إلى مصر وعمله وزواجه فيها:

عاد فارس شدياق إلى مصر 1828، كما عاد إلى زيّه الشرقي، ومكث مدة يعمل مع المبشرين الأميركان. فنصحه أحد معارفه أن يتصل برجل وجيه ليؤمن له وظيفة في الدولة. وبهذه الصورة

انتقل للعمل في جريدة الوقائع المصرية التي أنشأها الوالي محمد علي باشا. وكانت تلك الجريدة تنشر أخبار هذا الوالي، وفيها كثير من التمجيد لشخصه وأعماله. وصدر العدد الأول منها بتاريخ 3/1828/2/ أربع صفحات وباللغة التركية، كما كانت تصدر بصورة غير منتظمة.

كانت المدرسة التي سكن فيها الشدياق بالقاهرة مجاورة لمنزل تاجر سوري من بيت الصولي. وكان لهذا التاجر بنت مغرمة باللهو والطرب. وكان فارس شدياق منذ صباه يجيد الغناء والعزف على الطنبور. فكانت تصعد إلى سطح المنزل وتنصت لغنائه وعزفه. ولما لاحظ أن صعودها كان من أجله مال إليها، وعمل على اللقاء بها عدة مرات. واتفقا بعد ذلك على الزواج. إلا أن أهل الفتاة رفضوا طلبه حينما تقدم لخطبتها، لأنه كان بروتستانتي المذهب، وهم من الكاثوليك، ولما أصر العاشقان على الزواج وافق الأهل، ولكن بشرط أن يعتنق فارس الكاثوليكية ولو ليوم واحد.

لقد امتلأ قلب شدياق بحب مصر، فلم يترك فيها شاردة ولا واردة إلا وصفها بإسهاب، ففيها يجد الغريب ملهى ومأوى، وينسى عندها أهلاً ووطناً، مسيحياً كان أم مسلماً. ووصف لطافة أهلها وظرافة أقوالهم وسهولة معشرهم. ففيهم العالم والفقيه، والشاعر والأديب. وهي بلد الخير ومعدن الكرم... وعدد المهن المنتشرة فيها، كما وصف أصحابها وطرق معاملتهم لأفراد الشعب. وخصص الفصل العاشر من كتاب الساق على الساق ص(216) للكلام عن الطب والأطباء في مصر. وجاء بأمثلة طريفة على الطرق المتبعة لديهم في معالجة المرض.

كان فارس قد تلقى قبل زواجه 1834م كتاباً من رئيس جمعية التبشير في مالطة يعرض عليه فيه وظيفة مترجم ومصحح لما يطبع من كتب التبشير البروتستنتي، وبأجرة تفوق ما كان يتقاضاه من الخرجي بمصر. ولما عزم على السفر أطلع خطيبته قبل زواجهما على ذلك، فرضيت أولاً ثم عدلت عن ذلك بعد الزواج، بحجة أن النساء يتعرضن للخطر أو العقم عند السفر، يضاف إلى ذلك أن من الصعب عليها فراق أهلها وأصحابها بمصر للذهاب إلى بلد ليس لهما فيه قريب أو صديق. فقال لها زوجها إن صديقهما الخرجي سيسافر هو وزوجته معهما، كما أن والدتها شجعتها على السفر، وكذلك فعل الطبيب الذي استشارته في هذا الأمر، فسكن روعها ووافقت على السفر.

كان المبشر الذي صحب الفارياق وزوجته قد كتب رسالة إلى أحد معارفه بالإسكندرية يطلب منه فيها أن يهيئ لفارس وزوجته منزلاً ليقيما فيه، ريثما تأتي السفينة التي سوف تقلهما إلى جزيرة مالطة. وكانت زوجة الشدياق شأنها شأن البنات في مصر وبلاد الشام، في ذلك الوقت، لم تعاشر أحداً سوى الخدم وأهل البيت. وكانت أمها لم تدلعها على شيء من أمور الدنيا، كما يقول زوجها، مخافة أن تنجلي الغشاوة عن عينيها قبل الأوان. ولا يخفى أن البنات إذا كنّ يجهلن القراءة والكتابة، وحسن المحاضرة، وآداب المجالس والموائد، فلا بدّ أن يتجهن إلى معرفة المكائد والحيل عن طريق الخدم. وربما أفضى بهن هذا الجهل إلى التهافت على الشباب والانقياد لهم دون النظر إلى العواقب.

أما إذا تعلمت الفتاة مزاولة أحد الفنون، وانصرفت للمطالعة والكتابة في أحد العلوم المفيدة فإنها تصبح صنو الشاب المثقف، بحيث تستطيع منعه من التطاول عليها بعلمه ومعرفته، كما تمنعه من

تجاوز حدود الأدب، إذا سعى إلى تجاوزها.

لقد أوغل الشدياق بالكلام على الحياة الزوجية وأسرارها الخفية، كما وصف محاسن جسم المرأة ومساوئه، متبعاً الطريقة التي عُرف بها، وهي مزج الجد بالهزل، والحقيقة بالخيال، وخصص لذلك كثيراً من صفحات كتابه "الساق على الساق فيما هو الفارياق". ونظراً لاهتمامه الدائم بمعاني الألفاظ العربية فقد أنهى حديثه عن المرأة بذكر ما ينيف على أربعين لفظة تدل كل واحدة منها على إحدى الصفات الحسنة أو القبيحة، مما تتصف به المرأة عادة.

لقد وصف الشدياق حاله بعد الزواج، وكيف تلاءمت الميول والطباع، بينه وبين زوجته، معترفاً بما فيها من محاسن وما فيه من عيوب، وقال: "وإن يكن بي من عيب في خَلقي، يستره على حُسن خُلقي. فإني لا أعارضها في طعامها ولا في لباسها، أو في صحوها ومنامها.." وأخيراً يقول: "وفي الجملة فإن عيشي معها أصبح رغيداً، وحالي سعيداً، وحظّي مديداً، وطعامي مريّاً، وشرابي هنيئاً، وثوبي وضيئاً، وفرشي وطيئاً، وبيتي مأنوساً".

عودة فارس شدياق مع زوجته إلى مالطة:

في عام 1834م تلقى الشدياق كتاباً من رئيس جمعية التبشير الكنسية في مالطة، يعرض عليه تولّي وظيفة مترجم ومصحح للكتب والمنشورات المتعلقة بالتبشير البروتستنتي، والإشراف على ما يطبع منها. ولما عرض الشدياق الأمر على زوجته وافقت على السفر، ذلك لأن راتب الوظيفة المعروض أعلى مما كان يتقاضاه زوجها من قسيس مدرسة الدير التي كان يدرّس فيها.

بدأ الشدياق بتنفيذ العمل الذي جاء من أجله إلى مالطة، وهو ترجمة "كتاب الصلوات" المستعمل في الكنيسة الإيرلندية، والخاص بالمذهب البروتستنتي، مع ترجمة مزامير داود. وفي هذا الكتاب بعض النصوص المقتبسة من الكتاب المقدس (التوراة). وقد تم طبعه بعد ترجمته إلى اللغة العربية 1840م.

لقد أتقن الشدياق ترجمة هذا الكتاب، فنال إعجاب المبشرين، وأثنوا عليه أمام حاكم الجزيرة. وهذا ما دعاه لأن يطلب من فارس شدياق تعليم اللغة العربية للطلاب في مدرسة الجزيرة. وتحقيقاً لطلب الحاكم وزع الشدياق وقته للعمل بالترجمة والتأليف وطبع الكتب إلى جانب التعليم في المدرسة.

وبتاريخ 1839/4/5م أرسل فارس إلى أخيه طنوس رسالة يقول له فيها: إنه يعمل في المطبعة التي هي لمجمع الإنكليز. وفي تلك المطبعة عمل فارس على طبع الكتب لطلاب المدارس. وهي من أوائل المطابع في الشرق وقد جرى الطبع فيها باستعمال القوالب الرصاصية للحروف العربية التي يلتصق بعضها ببعض.

قام الشدياق أثناء وجوده في مالطة أيضاً بتأليف عدة كتب لتعليم اللغة العربية للأجانب، منها كتاب "اللفيف في كل معنى طريف"، وهو يضم أمثالاً وحكماً عربية، وقصصاً مقتبسة من كتاب

كليلة ودمنة. كما ألف كتاباً لتعليم اللغتين العربية والإنكليزية دعاه "المحاورة الأنسية في اللغتين العربية والإنكليزية" وهو يشتمل على جمل مكتوبة باللغة الإنكليزية مع ترجمتها إلى اللغة العربية، وألف أيضاً كتاباً في النحو المقارن بين اللغتين العربية والإنكليزية دعاه "الباكورة الشهية في نحو اللغة الإنكليزية"، وتم طبع الكتابين الأخيرين في مجلد واحد 1299هـ/ 1881م.

لم يقتصر نشاط الشدياق على وضع المؤلفات اللغوية، فقد قام بتصحيح كتاب في الجغرافية، واسمه "الكنز المختار في كشف الأراضي والبحار"، كما ترجم كتاب "شرح طبائع الحيوان"، ثم أشرف على طباعة تلك الكتب.

لقد أقام الشدياق في جزيرة مالطة مدة أربعة عشر عاماً، فعلّم في مدارسها، واختلط بسكانها، وسجل مشاهداته وخواطره عما صادف فيها. ووضع ذلك في كتاب أطلق عليه اسم "كتاب الواسطة في معرفة أحوال مالطة". ولما دعته لجنة الترجمة، التابعة لجمعية نشر المعارف المسيحية، إلى لندن للتعاون معه على ترجمة "كتاب الاختيارات من كتاب الصلوات العامة" أخذ يسجل ما شاهده في تلك المدينة وفي غيرها من المدن الأوربية. ثم قام بتأليف كتاب ضم تلك الذكريات ودعاه "كشف المخبا عن فنون أوربا". وطُبع الكتابان معاً فيما بعد في مطبعة الجوائب بالقسطنطينية، وذلك سنة 1299هـ/ 1881م وكان الشدياق قد أسس جريدة "الجوائب" بالقسطنطينية سنة 1277هـ بعد أن أقام فيها بضع سنين.

ومما ذكره فارس شدياق، في المقدمة الموحّدة لهذين الكتابين، والتي تدل على اعتناقه الإسلام، قوله بعد البسملة: "الحمد لله الذي أحصى كل شيء كتاباً، وأعد للمتقين جزاء حساباً. وألهم ابن آدم أن يضرب في الأرض ويكدح لنفسه كدحاً، ويجوب مناكب البلاد ويسعى ليدرك نجحاً، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسوله، والذي بهرت آيات نبوته الناظرين، وبزغت شمس دينه فأفل منها سها الكافرين. ونادى بالحق فزهق الباطل وامّحى ظلله...".

سفر فارس شدياق إلى إنكلترا:

كانت لجنة الترجمة التابعة لجمعية نشر المعارف المسيحية في لندن قد كلفت الشدياق 1843 بترجمة كتاب "الاختيارات من كتاب الصلوات العامة، والأدعية التي تتلى في أيام الآحاد والأعياد ومعمودية الأطفال". وهو كتاب كبير، يحوي فصولاً من الكتاب المقدس، منها المزامير وبعض الإصحاحات من الأناجيل. وكان لهذا الكتاب أهمية كبيرة بالنسبة لسكان أوربة وآسيا وأفريقية من المسيحيين المتكلمين باللغة العربية.

ولما ذهب إلى لندن المطران اثناسيوس التتنجي الحلبي، مطران طرابلس الشام للروم الكاثوليك، واتصل بأعضاء لجنة الترجمة المذكورة، سألوه عما تمّ في ترجمة ذلك الكتاب من الإنكليزية إلى العربية. فطعن المطران بترجمة الشدياق، وطلب منهم أن يفوّضوه للقيام بهذا العمل، لكي تكون لغته وأسلوبه أكثر فهماً من قبل الطوائف المسيحية. فاقتنعت اللجنة برأي المطران،

وأقالت الشدياق دون أن تعلمه بالسبب.

أعاد المطران النظر بترجمة الشدياق، وجعل يبدّل الألفاظ العربية الفصيحة، الواردة في الكتاب المترجم، بألفاظ عاميّة ركيكة. وحينما انتهى من ذلك أرسل الكتاب للطبع.

كان مدير المطبعة من أصدقاء الشدياق، فكلّفه بتصحيح أخطاء الطبع، دون التعرّض لتصحيح أخطاء الترجمة. وبهذه الصورة اطلع الشدياق بصورة غير مباشرة على المكيدة التي قام بها المطران التتنجي، والتي أدت لإقالته من عمله.

لذلك قام الشدياق بتحرير رسالة باللغة العربية بيّن فيها جملة من الأخطاء اللغوية والنحوية الواردة في ترجمة المطران، وأرسلها إلى اللجنة في لندن. وفي أوائل 1844م عُرضت انتقادات الشدياق على اللجنة، فوجدت أنها تافهة أو غير صحيحة. فغضب الشدياق وهدد بنشر رسالته في الجزيرة التي تصدر بمالطة. ولما نفذ تهديده قطعت اللجنة علاقتها به.

لقد ساءت الحالة المادية لفارس شدياق بسبب انقطاع موارده من الترجمة وتصحيح الطباعة. كما ساءت علاقته بالمطران التتنجي بسبب الهجاء المقذع الذي وجهه له، فقرّر ترك مالطة والرجوع إلى مصر والاستقرار فيها.

إلا أن أعضاء اللجنة داخلهم الريب بصحة ترجمة المطران، التي قام بها بعد تنحية الشدياق. فعرضوها على بعض العلماء الملمين باللغة العربية، ومنهم الدكتور صموئيل لي Samuel Lee (1783- 1852)م، الأستاذ في جامعة كمبردج في إنكلترا. فأجمعت آراؤهم على أن الشدياق مصيب بانتقاده للترجمة التي قام بها المطران. فاقترحوا تنحية المطران عن عمله، كما اقترح الدكتور لي دعوة الشدياق إلى إنكلترا لمتابعة عمله في الترجمة. ولما تبلّغ الشدياق قرار اللجنة أبدى موافقته على التوجه إلى إنكلترا. لكنه اشترط احتفاظه بوظيفته كمدرّس للغة العربية في مالطة بعد إنجازه عمله. ولما حصل الشدياق على موافقة اللجنة استدعى زوجته وأولاده من مصر، وهيّأ لهم مسكناً لإقامتهم في جزيرة مالطة. وفي أوائل عام 1846م سافر الشدياق من مالطة إلى لندن عن طريق مرسيليا وباريس. وكان السبب في مجيئه العمل على ترجمة "كتاب الاختيارات العامة" من اللغة الإنكليزية إلى العربية، بالتعاون مع الدكتور لي، والمقيم في قرية بارلي الواقعة في ضاحية لندن.

كانت قرية بارلي متأخرة من ناحية الحضارة والعمران، ويقول الشدياق إنه لم يجد فيها من المآكل إلا نفاية ما يوجد في المدن. فاستولى عليه فيها، من سوء الطعام ورداءة الجو، ضعف في المعدة، ووهن في الركب. وأصيب بالغشي في دار "الدكطرلي" في إحدى المرات، فأمر الخادمة أن تسعفه بقطعة من الخبز المشوي.

وفي تلك القرية بدأ الشدياق بتأليف كتابه: "الواسطة في معرفة أحوال مالطة". ومما قاله فيه:

"لقد قدّر لي أن أؤلف هذا الكتاب لا في مروج إيطاليا النضيرة، ولا في رياض الشام الأنيقة،

مـــن حجـــري إلـــى موضع أتوجّس أن يصيبني سوء، إما من تزاحم الناس أو البهائم، أومن رداءة الطعام الذي يؤكل في المطاعم".

لقـــد شـــملت سخرية الشدياق أموراً كثيرة لاحظها في بلاد الإنكليز، ومنها عاداتهم وتقاليدهم، ومـــآدبهم وطـــبخهم، وطبائعهم وكساؤهم، وبخلهم وبلادتهم، ولهوهم ومعتقداتهم، وأشرافهم ورجال دينهم، وطلاّب جامعاتهم وأساتذتهم.

لقد أنهى الشدياق، بالتعاون مع الدكتور لي، ترجمة كتاب "الرسوم الكنسية وطقوسها"، ثم انتقلا إلى جامعة كمبردج لمراجعة الترجمة مع الأستاذ جاريت Jarret، أستاذ اللغة العربية فيها. وفي عام 1849م وضعت لجنة الترجمة والنشر التابعة "لجمعية نشر المعارف المسيحية" تقريراً أثنت فيه على العمـــل الـــذي قـــام به الدكتور لي مع فارس الشدياق، وطبع هذا الكتاب مع مزامير داود في لندن 1850م.

قبل مغادرة الشدياق لجزيرة مالطة جرى بينه وبين زوجته حديث تذكرا فيه الأيام السعيدة التي مـــرّت عليهما في الخطبة والزواج في مصر. فأراد الشدياق أن يتأكد من بقاء زوجته وفيّة له أثناء غيابه، فقالت له:

"إعلـــم أن بعـــض النســـاء لا يتحرجّن عن وصال غير بعولتهن لسببين: الأول لعدم اكتفائهن بـــالمقدار المرتـــب لهن منهم. والسبب الثاني لاستطلاع أحوال الرجال واختبارهم، أو لاعتقادهن أن الزوج يخون زوجته عند كل فرصة تسنح لـــه. ثم قالت: "وإني أعاهدك على ما كنا عليه من الحبّ والوداد من أيام السطح إلى الآن. ولكن حين أشعر أنك بدلت السطح بالشطح أقابلك بفعل مثل فعلك، والبادي أظلم".

وبعد غياب دام ثمانية أشهر أو تزيد عاد الشدياق إلى مالطة، بعد أن أنهى الترجمة التي قام بها مـــع الدكتور لي. وكان أثناء غيابه دائم التفكير في زوجته، كما كان يلوم نفسه لعدم اصطحابها معه فـــي سفره. وكانت تمرّ بمخيلته أحياناً هواجس تجعله يسيء الظن بها، سيما وأنها سمحت له بالسفر وحيداً مع التشجيع ودون ممانعة.

وحيـــنما فـــتح باب منزله شمّ رائحة الخيانة، كما قال في رسالة بعث بها إلى أخيه طنّوس، إذ وجد عند زوجته شاباً مليح الصورة، وهما منفردان في المنزل.

لقـــد ساءت العلاقة بين الزوجين، وتدهورت الحالة النفسية لفارس، فلازم منزله خجلاً من لقاء الأصـــدقاء، وكانـــت مصـــيبته في هذا الحادث لا تقل سوءاً عن مصيبته حينما فقد أخاه أسعد، ومن المســـتغرب أنه حينما تكلم على صفات المرأة وطباعها، وخصص لذلك عدة أبواب من كتابه "الساق علـــى الســـاق فـــيما هو الفارياق" لم يذكر شيئاً عن هذا الحادث، بل على العكس نجده قد غالى في وصف محاسن زوجته، ومحبتها وإخلاصها له.

عودة الشدياق إلى إنكلترا:

في أوائل عام 1848م رغبت لجنة الترجمة التابعة لجمعية نشر المعارف المسيحية، القيام بترجمة عربية جديدة للكتاب المقدس (التوراة)، عن طريق اللغات القديمة التي كتب بها. فاقترح الدكتور لي على الأعضاء أن يكلّفوا فارس شدياق القيام بهذا العمل، على أن يكون ذلك تحت إشرافه شخصياً. وعندما وافقت اللجنة على اقتراحه أسرع بإرسال كتاب إلى الشدياق يعلمه بذلك. ولما كان هذا العمل يستغرق إنجازه سنتين على الأقل لذلك لم يرّ الدكتور لي مانعاً من أن يصطحب الشدياق عائلته معه في سفره إلى إنكلترا.

لقد اغتبط الشدياق بهذا التكليف، لكنه اشترط أن يكون الراتب الذي سيتقاضاه عن هذه الترجمة يوازي مجموع دخله في جزيرة مالطة. ولما وافقته اللجنة على ذلك غادر الجزيرة مع عائلته في أيلول 1848م متجهاً إلى لندن عن طريق مرسيليا -باريس- كاليه- وبعد وصوله إلى لندن توجه إلى قرية بارلي، التي أطلق عليها اسم القرية المشؤومة. ذلك لأن ابنه أسعد، وهو أصغر أولاده وأحبهم إليه، أصيب فيها بمرض الخناق (دفتريا)، وتوفي عن عمر لا يتجاوز السنتين. فرثاه والده بقصيدة عصماء تنم عن شدة حزنه ولوعته، ومنها هذه الأبيات:

الدمع بعدك ما ذكرتُك جارِ ... والذكرُ ما واراك تربٌ وارِ

يا راحلاً عن مهجةٍ غادرتها ... تصلى من الحسرات كل أوار

سيّان إن جنّ الظلام عليّ أو ... طلع الصباح وأنت عني سار

وفي النهاية يقول:

بعضُ الرزايا قد يُساغ وبعضها ... يبقى شجاً يُشجي مدى الأعصار

لقد كره الشدياق تلك القرية المشؤومة بعد وفاة ولده فيها، لذلك رأت اللجنة، حرصاً منها على استمرار العمل في الترجمة، أن تنقله إلى كمبريج، وهي قريبة من قرية بارلي، فسافر الشدياق إليها مع أهله، وبقي فيها ما يزيد على السنة، حيث واصل عمله مع الدكتور لي، وغيره من أساتذة جامعة كمبريج.

مكث الشدياق في مالطة زهاء (14) عاماً، قام خلالها بالإضافة إلى الترجمة والتعليم، بتأليف بعض الكتب المدرسية، ومنها: "اللفيف في كل معنى طريف"، كما ترجم كتاب "شرح طبائع الحيوان". وقام في تلك الفترة أيضاً بعدة زيارات لأقطار عربية، وهي سورية ولبنان وتونس. وبعد أن أنهى في لندن الترجمة الجديدة للكتاب المقدس، تحت إشراف الدكتور صموئيل، ذهب مع أسرته إلى باريس حيث عاش حياة حرة طليقة دامت أكثر من سنتين، وألّف خلالها كتابه المشهور "الساق على الساق فيما هو الفارياق". ثم عاد بعدها إلى لندن حيث ألف كتابه "كشف المخبأ عن فنون أوربا".

لقد حاول الشدياق، أثناء وجوده في لندن، الحصول على منصب في إحدى الكليات الإنكليزية لتعليم اللغة العربية، ولكنه وجد أن هذه اللغة غير مرغوب بها. كما وجد أن من يريد تدريس إحدى اللغات الشرقية عليه أن يدرّس اللاتينية. يضاف إلى ذلك أنهم لا يرغبون توظيف الأجانب في تلك المدارس.

لهذه الأسباب قرر الشدياق، في أوائل عام 1850م، الإقامة في باريس، لأن المعيشة فيها رخيصة، ولغة العرب فيها شائعة، كما قرر تعلّم اللغة الفرنسية للحصول على مصدر الرزق. يضاف إلى كل ذلك أن الأطباء الإنكليز قد نصحوا الشدياق بنقل زوجته إلى فرنسا بسبب إصابتها بخفقان القلب. ولكن الخفقان لازمها في باريس. فأشار الأطباء بأن تترك باريس إلى مرسيليا أو إلى استانبول، لأن الجو فيهما دافئ، فسافرت إلى استانبول ومعها ابنها سليم.

أما فارس فقد بقي وحيداً ومتسكعاً في باريس، فصرف ما كان ادّخره من المال على القمار والشراب والسكن. ولما جاء الأمير عبد القادر الجزائري إلى باريس 1853م استقبل بحفاوة بالغة من قبل الدولة والشعب. فانتهز الشدياق الفرصة ونظم قصيدة مدحه فيها وأرسلها إليه فسرّ الأمير بالقصيدة، واستدعى الشدياق لزيارته، فلما حضر شكره الأمير على ثنائه وأجزل له العطاء.

لقد أعجب الشدياق باللغة الفرنسية وأحب أن يتعلمها، فاتفق مع رجل فرنسي، يرغب بتعلم اللغة العربية، على أن يعلم كل منهما الآخر دون أجر. كما تعرّف على بعض مدرسي اللغة العربية في باريس ومنهم: Reimauc, Caussim de Perceval. وعقد الصداقة مع المستشرق الفرنسي Etienne de Quatremere، واجتمع بالشاعر الفرنسي المشهور Alphonee de Lamartine. ومن الشخصيات الرسمية الفرنسية التي تعرف عليها الشدياق وتعددت اجتماعاته معه الكونت دوكسرانج، وهو ترجمان الدولة الفرنسية، وقد ساعده الشدياق على ترجمة بعض الرسائل الفرنسية إلى اللغة العربية. وفي أحد اجتماعات الشدياق مع الكونت سأله الأخير عمّا إذا كان من الصحيح ما يقال عنه بأنه يعمل جاسوساً من قبل الحكومة الإنكليزية في فرنسا. فأجابه الشدياق: "بودي لو كنت جاسوساً، إذن ما كنت لأكلف أحداً بشيء، فإن جاسوس الإنكليز يستغني بوظيفته عن أن يتوصل بأحد لنوال أربه".

مكث فارس شدياق في باريس من أوائل عام 1850م إلى منتصف عام 1853. وقام أثناء ذلك بتأليف ثلاثة كتب هي، "سر الليال" و "الجاسوس على القاموس" و"منتهى العجب". كما ألّف كتاباً في قواعد اللغة الفرنسية، بالاشتراك مع غوستاف دوغا، عضو الجمعية الأسيوية، ودعاه "السند الراوي في الصرف الفرنساوي".

لقد شاعت في البلاد الإسلامية أنباء الحرب بين الدولة العثمانية وروسيا القيصرية، ولما كان فارس شدياق يتردد إلى لندن فقد قام بنظم قصيدة يمدح فيها السلطان ويدعو الناس للجهاد دفاعاً عن الدولة، ثم قدّمها لسفير الدولة العثمانية الذي رفعها للصدر الأعظم في استانبول. ونظراً لما لاقته تلك القصيدة من الاستحسان فقد صدر الأمر من الباب العالي بتعيين الشدياق موظفاً في ديوان الترجمة

السلطاني. ولكن نظراً لعودة زوجة الشدياق من استانبول إلى مالطة في ذلك الوقت، ولحصول الشدياق على عمل في لندن لذلك عدل عن قبول الوظيفة في ديوان الترجمة. أما العمل الذي وجده الشدياق في لندن فهو كاتبٌ في محلات الخواجات حوّا. وبالرغم من الجهد الذي كان يبذله الشدياق في تلك المحلات فقد استطاع إنجاز تأليف كتاب "كشف المخبّا عن فنون أوربا". وقد أودع فيه ما رآه وعاناه في سفره بين لندن وباريس.

كان فارس شدياق يعيش مع ابنه المريض فايز، المصاب بداء الخنازير، وكانت زوجته تعيش في مالطة ومعها ابنها سليم. وكان راتب فارس الهزيل لا يسد حاجتهم للغذاء والدواء رغم التّقتير، والجهد. وفي أحد الأيام أرسل سليم إلى والده يخبره أن والدته في حالة النزع. ولما كان ابنه فائز بحاجة إلى جو دافئ، حسب نصيحة الطبيب، فقد نوى إرساله إلى مالطة ليرى والدته قبل وفاتها، ولكن لأمر ما وجد من الأنسب إرساله إلى دمشق حيث يقطن خاله. وهكذا تبعثر أفراد هذه الأسرة وحلّ بهم البؤس والشقاء. ومما زاد الأمر تعاسة فصل فارس من وظيفته التي أمضى فيها سنتين.

سفر فارس شدياق إلى تونس:

كان الوزير التونسي خير الدين باشا قد قام بزيارة لأوربا وعاش فيها عدة سنوات قبل أن يتولى الحكم في تونس. فلفتت أنظاره النهضة العلمية التي بدأت تنمو وتزدهر فيها، وخاصة في فرنسا. وألف بعد عودته كتاباً دعاه: "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" ومن آرائه التي أوردها في هذا الكتاب اقتناعه بأن السبيل الوحيد لنهضة العالم الإسلامي هو اقتباس الأفكار العلمية والسياسية المنتشرة في أوربا، وإنشاء المؤسسات التي تعمل على نشرها.

وحينما زار خير الدين باشا باي تونس لندن، وكان الشدياق فيها، بادر إلى تهنئته بالوصول، وأنشده قصيدة مدحه فيها. فوقعت في نفسه موقعاً حسناً، وعرض على الشدياق وظيفة حسنة في تونس، وهي إنشاء صحيفة (جورنال) تضم الأخبار الداخلية والخارجية، مترجمة من اللغات الأجنبية أو غير مترجمة.

في أواخر عام 1846م سافر باي تونس الأمير أحمد باشا إلى باريس بدعوة من الحكومة الفرنسية، وذلك للاطلاع على ما وصلت إليه الحضارة في أوربا في ذلك العصر. وأثناء هذه الزيارة تبرع لفقراء مرسيليا وباريس بمبالغ مجزية من المال. وكان فارس شدياق حينئذ يقوم بالتعليم في باريس، ويعيش في ضنك لضآلة مورد رزقه. فانتهز فرصة زيارة الباي وأرسل إليه قصيدة يمدحه بها. فأعجب الباي بالقصيدة، وأرسل إلى الشدياق رسالة يدعوه بها لزيارة تونس مع عائلته على متن سفينة حربية أرسلها لنقلهم. فلبى الشدياق الدعوة وسافر إلى تونس مصطحباً زوجته وولديه أسعد وسليماً، وحلّ ضيفاً في دار أمير البحر التونسي. ولما زار الشدياق باي تونس للسلام عليه أكرمه الباي وأنعم عليه، ثم زار بعد ذلك الوزير مصطفى باشا، الذي كان يجمع تحت سلطته كامل أمور الدولة، ولما تحدث الوزير مع الشدياق أعجب بفطنته وذكائه وإتقانه للغة الإنكليزية.

فكلفه بنقل ما يصل إليه من أخبار السياسة الدولية، المنشورة في الصحف الإنكليزية، ومنحه راتباً جيداً إضافة للهدايا الثمينة التي غمره بها الباي.

لقد أطلق على الصحيفة التي عهد إلى فارس الشدياق رئاسة تحريرها اسم "جريدة الرائد التونسي" وكان لهذا التكريم أثر بليغ في نفس الشدياق فاعتنق الإسلام، وأطلق على نفسه اسم أحمد فارس الشدياق، وكنى نفسه بأبي العباس، وجرى إسلامه على يد مفتي الحنفية محمد بيرم الرابع، وكانت إضافة اسم أحمد تيمناً باسم الباي المصلح أحمد باشا، وكُني بأبي العباس على عادة أهل تونس في تكنية من اسمه أحمد. ويقول الأب لويس شيخو، في مجلة المشرق، إن الشدياق أسلم طمعاً في المناصب، ولا يستبعد أن يكون الشدياق قد اتخذ قراره باعتناق الإسلام رغبة منه في الاندماج مع أكثرية سكان العالم العربي الذي عاش فيه الشدياق، واعتزازه الواضح في مؤلفاته بالتراث الإسلامي، وكثرة استشهاده ببعض آيات القرآن الكريم.

وفاة الشدياق ودفنه في لبنان:

في صيف عام 1887 توفي الشدياق وهو في مصيفة بقاضي كوي باستانبول. فصدرت الإرادة السنية بدفنه في تربة السلطان محمود، إلا أن ولده سليماً، الذي كان مع والده في استانبول، التمس من السلطان أن يكون دفن جثمان والده في جبل لبنان، عملاً بوصية والده، فأذن له القيام بذلك.

لقد نقل جثمان الشدياق على باخرة نمساوية حملته إلى لبنان ولما وصل النعش إلى بيروت سار خلفه حملة الرايات، ومشايخ الطرق أمامه. وهم يهللون ويكبرون. وسار وراءه المفتي والعلماء ورجال الشرطة وابنه سليم. ولما وصلوا إلى الجامع الكبير وتمت الصلاة عليه، قام بعض أصدقائه بإلقاء الخطب والقصائد في رثائه. ثم وضع النعش بعد ذلك على عجلة الأموات ليصار إلى دفنه في قرية الحدث.

لقد ذكر الكاتب والمؤرخ مارون عبود في نهاية كتابه "صقر قريش" أن جريدة "صوت الأحرار" نشرت بتاريخ 8 آذار 1938 الخبر الآتي:

"منذ خمسين سنة جيء بجثمان الفقيد العلامة أحمد فارس شدياق من استانبول إلى مسقط رأسه في قرية الحدث بلبنان حيث دفن في مقبرة العائلة، ثم نقل إلى مقبرة خاصة في الحازمية بجوار مدافن المتصرفين.

وحدث أخيراً أنه بينما كان العمال يحفرون الأرض على طريق عالية، لاختصار المسافة وتجنّب الأكواع، عثروا على نعش من الرصاص. ولما فتحوه وجدوا فيه جثمان أحمد فارس الشدياق، وهو على حاله، كأنه مات منذ يومين. ونقل التابوت إلى مدفن جديد يقع في ضواحي الحازمية. وشاع عند العوام أن الشدياق قديس، لأن جسده لم يَبْلَ بعد مضي خمسين سنة على وفاته".

■ المراجع:

1-كتاب الساق على الساق فيما هو الفارياق، تأليف فارس شدياق.
2-كتاب الواسطة في معرفة أحوال مالطة، تأليف فارس شدياق.
3-كتاب كشف المخبا عن فنون أوربا، تأليف فارس شدياق.
4-الكتاب المقدس (التوراة).
5-صقر لبنان للأستاذ مارون عبود.
6-أحمد فارس الشدياق لعماد الصلح.

□□□

روحي الخالدي

حسن حميد

***ولد** روحي الخالدي في بيت المقدس سنة 1864 في محلة باب السلسلة، أحد أبواب الحرم القدسي الشريف، وتحدر من أسرة الخالدي الشهيرة في القدس وسائر المدن الفلسطينية ونشأ في بيت يعرف بالعراقة والعلم والأدب، أنجب أدباء وعلماء وقضاة ونواباً... كان منهم صلاح الدين خليل الخالدي المؤرخ الشهير، ويوسف ضياء باشا الخالدي عضو مجلس النواب العثماني الأول، والذي كان من صفوة أعضائه وأوفرهم علماً وفضلاً وأدباً، ومنهم أيضاً الشيخ راغب الخالدي مؤسس المكتبة (الخالدية) في مدينة القدس سنة 1900، والشيخ خليل الخالدي الموصوف بسعة الإطلاع على المخطوطات العربية النادرة، ومنهم السياسي الدكتور حسين فخري الخالدي رئيس بلدية القدس، ورئيس وزراء إحدى الحكومات الأردنية السابقة، بعد تشكيل المملكة الأردنية، ومنهم أيضاً والد روحي الخالدي، ياسين الخالدي الذي كان نائباً في مجلس النواب العثماني (مجلس المبعوثان).*

أما أسرة الخالدي فينسبها مؤرخو الأنساب إلى قرية (الدير) القريبة من مدينة نابلس، ومنهم من ينسب الأسرة إلى حي (الدير) بحارة المرداويني في بيت المقدس الشريف وليس إلى قرية الدير السابقة الذكر، والتي هي من أحواز نابلس، وترجعهم بعض دراسات المؤرخين إلى أنهم من فرع من بني عبس الذبياني وأن نسبة (الخالدي) تعود إلى رجل من مشاهير رجالهم اسمه (خالد) عرف بطيبته وشجاعته ومعرفته بشؤون العُرف والقضاء. وقد أورد صاحب معجم (من أعلام الأدب في فلسطين) يعقوب العودات نسب روحي الخالدي في سلسلة الأعلام التالية حين قال: (هو روحي بن ياسين بن محمد علي بن محمد بن خليل بن شرف الدين بن عبد الله بن طه بن صالح بن يحيى بن نجم الدين محمد بن زين الدين عبد اللطيف بن شمس الدين محمد بن عبد الله بن سعد بن أبي بكر ابن مصلح بن الديري)

إذاً، ولد روحي الخالدي في بيت وافر النعمة والأدب، فبعد ولادته بسنتين فقط، وفي عهد محمد راشد باشا والي سورية انتخب والده ياسين بن محمد علي الخالدي عضواً في المجلس العمومي ببيروت كنائب عن القدس، ثم عيّن نائباً عن طرابلس الشام. وقد كان ياسين الخالدي عضواً بارزاً

في حزب الإصلاح (أشهر الأحزاب العثمانية آنذاك)، والذي كان محمد راشد باشا والي سوريا أحد أعضائه البارزين... وحين عُزل محمد راشد باشا عن ولاية سورية تزعزعت مكانة أنصاره بعدما أساء إليهم خلفه، فعاد ياسين الخالدي مع أسرته إلى مدينة القدس، وإذ ذاك كان لابنه روحي من العمر ست سنوات، فأدخل إلى مجالس (الكتاتيب)، ومن ثم تابع تحصيله العلمي في المدارس الابتدائية الأميرية. وحين تولى مدحت باشا ولاية الشام أخذ يجمع حوله من يثق بإخلاصهم ونزاهتهم ممن كانوا أعضاء في حزب الإصلاح، أو ممن كانوا قد عملوا في دوائر الدولة العثمانية وولاياتها من ذوي السمعة الطيبة، وراح يعيدهم إلى مراكزهم الأصلية التي كانوا يشغلونها، وكان من بين هؤلاء والد روحي الخالدي. وبذلك انتقلت الأسرة من القدس إلى نابلس. وهناك دخل روحي الخالدي إلى [المكتب الرشدي] وهو مكتب دراسي يعادل الصفوف الابتدائية الأخيرة (الرابع ـ الخامس ـ السادس). لكن مقام الأسرة لم يطل في نابلس، فقد انتقلت إلى طرابلس الشام حيث عيّن مدحت باشا ياسين الخالدي قاضياً شرعياً للمدينة. وهناك التحق روحي بالمدرسة الوطنية التي أنشأها الشيخ حسين الجسر، والتي كانت تنافس غيرها من المدارس لما حوته من وسائل حديثة تُعين الطالب في الدراسة، وترغبه في المدرسة.

في عام 1880، كان روحي الخالدي ابن أربعة عشر عاماً، حين اصطحبه عمه عبد الرحمن الخالدي معه إلى الأستانة، لمتابعة دراسته المتوسطة، وقد لقي عمه آنذاك حفاوة وتكريماً واسعين من شيخ الإسلام في الأستانة (الشيخ عرياني زاده أحمد أفندي)، الذي أنعم على روحي الخالدي وهو فتى برتبة (رؤوس بروسة) وهي أول درجة في سلم المراتب العلمية، وكسوتها جبة زرقاء مطرزة بالقصب عند الياقة، وعمامة عليها شريط مقصب، ويلقب صاحب هذه الرتبة بـ (قدوة العلماء المحققين) ويعد مدرساً في مدرسة رابعة الخير في (بروسة).

ولم يمضِ روحي الخالدي وقتاً طويلاً في الأستانة، فقد عاد إلى القدس، وعاد إلى حلقات العلم والدرس في المسجد الأقصى، يتلقى علوم الدين من (فقه، وتجويد، وحديث) وعلوم الأدب من (صرف ونحو، وبيان وبديع)، وعلوم الفلسفة من (كلام، ومنطق) أيضاً. وفي الفترة ذاتها راح يتردد على المدارس المعروفة في القدس مثل مدرسة (الأليانس) التي تدرس موادها باللغتين العربية والفرنسية، والمدرسة (الصلاحية) ليتقن فيها اللغة الفرنسية. وبعد هذا المشوار من المتابعة الشخصية للدراسة في حلقات الدرس في المسجد الأقصى، والمدارس الرسمية أو شبه الرسمية في القدس، التحق روحي رسمياً بالمدرسة السلطانية في بيروت، وكان يديرها ويشرف عليها الشيخ حسين الجسر، وتعادل في تعليمها المرحلة الثانوية حالياً وظل فيها مدة من الزمن، ثم تركها دون أن يكمل التعليم فيها لأنها أغلقت، فعاد إلى القدس ليواصل حضور حلقات الدراسة في المسجد الأقصى وحين عين في إحدى دوائر المدينة انقطع عن الدراسة، لكن إكمال تعليمه ظل هاجساً لديه، كما أن السفر إلى الأستانة ظل مرافقاً له على الدوام. وقد بذل من أجل تحقيق هذا الأمر جهداً كبيراً، ولاسيما بشأن إقناع والديه بسفره. وفي الأستانة قدم أوراقاً مدرسية رسمية أهلته للدخول في المكتب الملكي الشاهاني، وهو معهد له صبغة حقوقية، يشبه ما يتعارف عليه اليوم باسم كلية الحقوق. وقد

درس فيه مدة ست سنوات، نال بعدها شهادته العالية، واكتسب خبرة حياتية عرّفته بشؤون الحياة وبالمناخ الثقافي والسياسي والاجتماعي السائد في الأستانة.

بعد حصوله على شهادة المعهد الحقوقي العالية عاد روحي الخالدي إلى القدس، وعيّن معلماً في مكتبها الإعدادي. غير أن طموحه لم يقف عند هذه الوظيفة المتواضعة التي عدّها أدنى من مأموله في الحياة، فعاد إلى الأستانة متقرباً من معارفه ذوي الرأي والنصيحة والمشورة في الديار السلطانية طالباً تعيينه في وظيفة (قائم مقام) لأحد الأقضية، لاسيما أنه يحمل من الشهادات العلمية ما يؤهله لذلك، إلى جانب ما لديه من النسب والحسب. وكاد أن يصل إلى مراميه وغاياته، لولا ما لقيه من المفسدين والمخبرين وأصحاب الدسائس الذين أوغروا صدور المسؤولين عليه، فارتد عائداً إلى القدس مسقط رأسه. وبعد فترة رحل إلى باريس لمواصلة تحصيله العلمي هناك، غير أن التوقيت لم يكن مناسباً للانتظام في الدراسة، فقصد الأستانة مرة أخرى، وهناك... راح يتقرب فيها من رجالات العلم والأدب والدين والفكر. فتعرف إلى العلامة جمال الدين الأفغاني، وأخذ يحضر دروس العلم التي كان يلقيها في مجلسه.

وبفضل ثقافته وسعة إطلاع أدناه جمال الدين الأفغاني منه وجعله من خاصته ومريديه الذين يبوح لهم بأسرار نفسه. وعندما أخذ المخبرون ينقلون أخبار تردده على مجالس العلم، وما يقوله، وما يقوم به من نشاطات فكرية وسياسية إلى ذوي الشأن، وأحسَّ روحي الخالدي بأنه مراقب في حركاته، وتصرفاته، وأقواله، ترك الأستانة وعاد إلى باريس والتحق بمدرسة العلوم السياسية، وأتمَّ دروسها في ثلاث سنوات. بعدئذ التحق بدار الفنون العالية (السوربون اليوم) ودرس فيها فلسفة العلوم والآداب الشرقية. ولما كان من الدارسين المجدين النجباء عين مدرساً للغة العربية وآدابها في جمعية نشر اللغات الأجنبية في باريس، وكان قد ذاع صيته بين أوساط المستشرقين وهو لم يزل طالباً وذلك لما اتسم به من سعة اطلاع وحسن تخريج للمعلومات، فدعي مرات عدة للمشاركة في الندوات والمؤتمرات الخاصة بالمستشرقين، وألقى فيها المحاضرات والبحوث المميزة.

لكنَّ حنينه إلى الأستانة لم يتلاشَ، إذ عاد إليها مرة أخرى بعد أن أنهى دراسته في باريس فعين مباشرة قنصلاً عاماً للدولة العثمانية في مدينة بوردو الفرنسية وتوابعها، وقد وافقت على تعيينه الحكومة الفرنسية بعد أن رفضت قبله أسماء كثيرة رشحت للقيام بمهام هذا المنصب الرفيع. وفي بوردو أظهر الخالدي نشاطاً فكرياً وأدبياً وسياسياً لافتاً للانتباه، وجعل من بوردو حاضرة للثقافة والفكر فأقام المؤتمرات والندوات والأنشطة السياسية التي تبحث وتحلل في الشؤون الدولية ومتغيراتها. ولم تمض فترة وجيزة على وجوده في بوردو حتى أصبح رئيساً لجمعية القناصل في المدينة، بتزكية من جميع قناصل الدول في بوردو آنذاك وهناك تزوج من فتاة فرنسية من المدينة ذاتها وتقديراً لجهوده الأدبية والفكرية والديبلوماسية منحته الحكومة الفرنسية وسام نخلة المعارف الذهبية، ووسام فرقة الشرف (الجيونادونور). وبقي في منصبه القنصلي نحو عشر سنوات، كان خلالها ينشر بحوثه ودراساته الأدبية والفكرية في الصحف والمجلات العربية الشهيرة مثل الهلال.

بعد صدور الدستور العثماني في (24 / تموز / 1908) رجع روحي الخالدي إلى القدس، وتابع فيها نشاطه الفكري والسياسي، الأمر الذي جعل مواطنيه ينتخبونه نائباً عنهم في مجلس النواب العثماني (مجلس المبعوثان) وحين انتهت مدة النيابة في المجلس عاد أهالي القدس وجددوا انتخابه مرة ثانية، ليكون ممثلاً عنهم وعن القدس في الأستانة. وعندما حُلّ مجلس المبعوثان 1912، عاد روحي الخالدي إلى القدس، ثم رجع إلى الأستانة، وفيها أصيب بحُمّى التفوئيد التي قضت عليه سريعاً، فمات في (6 / آب / 1913) ودفن هناك تكريماً وتقديراً لجهوده وخدماته التي قدمها للدولة العثمانية من جهة، وتقديراً لمزاياه الفكرية والسياسية الكثيرة من جهة ثانية.

إن اضطراب دراسة روحي الخالدي وضياع الوقت الطويل في الحصول على الشهادات العلمية، كان عائداً لطبيعة العصر الذي عاش فيه، ولظروفه الاجتماعية غير المؤاتية من حيث تنقل أسرته الدائم بسبب عمل والده في دوائر الولايات العثمانية ومراكزها. ولعل نظرة متأنية إلى الواقع التعليمي في فلسطين آنذاك ترينا بوضوح صعوبة إتمام التحصيل العلمي للطالب. فقد خلت الألوية الفلسطينية الثلاثة من أي نوع من أنواع التعليم العربي الرسمي (أي الحكومي) مثل الثانوي، والعالي، بل لم توجد مدرسة إعدادية في هذه الألوية الثلاثة حتى عام 1889، أي بعد مولد الخالدي بحوالي ربع قرن من الزمان، حين أنشئ مكتب إعدادي في مدينة القدس وآخر في مدينة عكا سنة 1895 وثالث في نابلس سنة 1897. وكانت المدارس في تلك الفترة إما تجمعات (الكتاتيب) بمجهودات فردية محصورة في بعض المناطق والقرى، وغير مراقبة من قبل الدولة.. وهي مقتصرة في نشاطاتها على تهذيب التلميذ، وإكسابه الخلق الحسن وتحفيظه بعض آيات القرآن، وبعض أحكام التجويد، وإما أن تكون المدارس أوسع قليلاً ذات صبغة دينية، وهي مدارس وقفية تشرف عليها هيئات دينية، وكانت في أغلبها ملحقة بالمساجد. أما النوع الثالث من المدارس فهو الذي أشرنا إليه سابقاً أي المدارس الحكومية، وهي قليلة العدد، متدنية المستوى المعرفي، أساتذتها أنصاف متعلمين، وفيها تدرس المواد باللغة التركية.

وفي عصر روحي الخالدي لم يكن التعليم بميسور لجميع الأسر من مختلف الطبقات الاجتماعية لذلك لم ينل من أبناء فلسطين الحظ في التعليم العالي أو المتقدم، إلا من كان من أبناء العائلات الغنية في المدن الفلسطينية البارزة مثل القدس، ونابلس، والناصرة، وعكا.

الخالدي آثاره وأخباره

ذاع صيت روحي الخالدي في العقد الأخير من القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين، حيث فتحت له كبرى مجلات الوطن العربي الأدبية آنذاك صدر صفحاتها، وراح رؤساء تحرير تلك المجلات (خصوصاً جرجي زيدان رئس تحرير مجلة الهلال المصرية) يكاتبه راجياً تزويده بمقالاته عن الأدب الفرنسي باعتباره رجلاً فهامة في الأدبين العربي والفرنسي، ولعل أهم ما كتبه في هذا المجال بحثه الطويل المعروف والذي نشر على حلقات عن الكاتب الفرنسي الشهير فيكتور هيغو، ثم بحثه في تاريخ علم الآداب والتأثر والتأثير ما بين الآداب العربية والغربية ووقوفه

على أهم المصطلحات الأدبية وبيان مدلولاتها والوصول وضع تعريفات دقيقة جداً قياساً إلى ما كان يعرف عنها في ذلك الزمن.

والحق أن المشتغلين بالأدب لم ينكروا فضل روحي الخالدي وريادته في مجال الأدب المقارن ما بين آداب العرب والغرب، وذلك من حيث وضعه للأسس الأولى للمقاربات المقارنية المبكرة جداً ما بين الأدبين، كما أن المشتغلين بتراجم الأدباء والمفكرين والأعلام لم يغفلوا ذكر روحي الخالدي بين أبرز الأسماء الأدبية التي كانت في عصره. فقد ورد ذكره، وذكر جهده الأدبي في العديد من كتب التراجم والأعلام العرب، ولنبدأ أولاً بما قاله المشتغلون بالأدب من فلسطين. لقد تعرضت المراجع الأدبية الفلسطينية إلى روحي الخالدي بوصفه أديباً وعلماً فذاً، كان أول من مد جسور الثقافة والمثاقفة ما بين الآداب العربية والغربية، وعمل على نقل ما بين الثقافة العربية والثقافة الغربية في أكثر من مجال ومنحى.

أما آثاره الأدبية فهي:

- **رسالة في سرعة انتشار الدين المحمدي، وفي أقسام العالم الإسلامي** (محاضرة ألقاها في عام 1896 في دار الجمعيات العلمية في باريس، نشرت في جريدة طرابلس الشام، ثم صدرت في كتاب مستقل).
- **المقدمة في المسألة الشرقية منذ نشأتها إلى الربع الثاني من القرن الثامن عشر** (محاضرة ألقاها أيضاً في دار الجمعيات العلمية في باريس سنة 1897، وظهرت في كتاب في مدينة القدس).
- **تاريخ علم الأدب عند الإفرنج والعرب وفيكتور هيغو** (صدرت الطبعة الأولى منه سنة (1904) في القاهرة تحت هذا العنوان واسم المؤلف هو المقدسي، ثم أعيد طبعه مرة ثانية سنة 1912 في مطابع مجلة الهلال المصرية ووضع اسم المؤلف الصريح: روحي الخالدي ويعود سبب توقيع الخالدي باسم المقدسي إلى خوفه من الاستبداد العثماني لأنه كان من المنادين بالحرية والاستقلال عن الدولة العثمانية.
- **الانقلاب العثماني وتركيا الفتاة** (مقالتان، نشرت الأولى في مجلة الهلال سنة 1908 بتوقيع المقدسي للأسباب التي ذكرناها سابقاً، والثانية نشرت في العدد التالي من مجلة الهلال للعام نفسه، لكن هذه المرة بالاسم الصريح، وقد طبعتهما دار الهلال في كتاب مستقل سنة 1909 .
- **الكيمياء عند العرب** ــ دار المعارف بمصر ــ سنة 1953
- **رحلة إلى الأندلس** ــ بلا تاريخ ــ بلا مكان للطبع.

وهناك مخطوطات ما تزال تنتظر الطباعة، منها:

- علم الألسنة أو مقابلة اللغات
- الصهيونية (كتاب غير مكتمل)
- تاريخ الأمة الإسرائيلية وعلاقتها بالعرب وغيرهم من الأمم
- تراجم أعلام الأسرة الخالدية (غير مكتمل)
- برتلو: العالم الكيماوي ــ الهلال ــ 1902
- حكمة التاريخ ــ جريدة طرابلس الشام 1903 (وقد أدت هذه المقالة إلى تعطيل الجريدة ووقفها عن الصدور)

وهناك مراجع تشير إلى وجود كتاب مطبوع للخالدي تحت عنوان (الحبس في التهمة) ولعله مؤلف في الحقوق.

•••

وأزعم أن أهم مؤلف وضعه روحي الخالدي كان (تاريخ علم الأدب عند الإفرنج والعرب وفيكتور هيغو) الذي سجل له بحق ريادته في مجال (المقارنية) أو ما اصطلح على تسميته بالأدب المقارن.

في بداية الكتاب يتحدث الكاتب في لمحة تأريخية عن تاريخ الأدب العربي منذ الجاهلية حتى عصره، وهو يبدي ثقافة واسعة وفهماً كبيراً في أبرز محطات الأدب العربي، ويخصص روحي الخالدي فصولاً عدة من كتابه للحديث عن تاريخ الأدب الفرنسي تحديداً معرجاً في البدء على الحديث عن جغرافية فرنسا والأسماء والألقاب التي سميت بها مثل (أرض الغول). ويسلسل تاريخ فرنسا مرحلة مرحلة حتى يصل إلى فتوحات العرب المسلمين لبعض أنحائها. ثم يتحدث عن الحروب الصليبية وآثارها الكبيرة والكثيرة في البلاد العربية والغربية معاً على مختلف الصعد والجوانب الحياتية. وينتهي إلى الحديث عن اقتباسات أدباء العرب من الشعر العربي والنثر العربي في آن واحداً مؤكداً أن أهم ما أخذه الغربيون من الشعر العربي هو علم القوافي، وأغراض القصيدة من مديح، وهجاء، وغزل، وحماسة. وأن الغربيين كانوا يستعملون، قبل أخذهم لعلم القوافي عن العرب، ما يسمونه (أسونانس) وهو اتحاد الأحرف الصوتية الأخيرة بقطع النظر عما بعدها من الأحرف الساكنة في نهاية كل بيتين مثل (ساج) و(آرم). وكان استعمالهم للقوافي في القرن الثالث عشر الميلادي. أما في مجال النثر فيذكر الخالدي أن الغربيين أخذوا عن العرب القصص والمُلح، وضروب الأمثال. وأن فرسان الأفرنج صاروا يقلدون فرسان العرب في قول الشعر،... فكانت فضائل الفارس المهارة في الفروسية، وحفظ الشعر، وقوله، ولعب الشطرنج. وكذلك اقتباسات الإفرنج للعلوم عن العرب كالطب، والكيمياء، والفلسفة. ويقف الخالدي مقارناً بين موضوع ملهاة (طارطوف) لموليير وأبيات للمعري وهذا يؤكد مدى تشابه التجارب الإنسانية بعيداً عن النقل والمنقول أو التأثر والتأثير، ثم مقارنة بين فيكتور هيغو وأبي العلاء المعري في أكثر من موضع في

كتابه (تاريخ علم الأدب).

وبعد، فالحديث عن روحي الخالدي، وأدبه أمر محبب إلى النفس، فهو عالمٌ وأديبٌ وسياسيٌ، وصاحب ثقافة واسعة، وغيرة وطنية صادقة. وقد أسهم إسهاماً جليلاً وموصوفاً في تثمير الشأن الثقافي، والفكري، والسياسي، والوطني. وبمقدورنا أن نقول إنه لولا الكبْت الاستبدادي العثماني والدسائس الكثيرة، والوشايات المتكاثرة ضده وضد غيره من أعلام النهضة العربية لكان بميسورنا الآن أن نعدد له عشرات المؤلفات المطبوعة عن تلك المرحلة وما حفلت به من أحداث جسام، وتطورات شديدة الخطورة في واقع الحياة.

□

■ المراجع

1 ـ هل الأنبياء بشر؟ د. اسحق الحسيني، دار العلم للملايين، بيروت 1950 م

2 ـ روحي الخالدي: رائد البحث التاريخي في فلسطين، د. ناصر الدين الأسد، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1970 م.

3 ـ مصادر الدراسة الأدبية، يوسف أسعد داغر، بيروت 1956 م

4 ـ الأعلام للزركلي، مصر 1954-1959م.

5 ـ تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان، دار الهلال، د. ت.

6 ـ حياة الأدب الفلسطيني الحديث من أول النهضة حتى النكبة، د. عبد الرحمن ياغي، بيروت، 1968 م.

7 ـ حركة النقد الأدبي الحديث في فلسطين، د. هاشم ياغي، 1973 م.

□□□

قراءة في كتاب

الدور العربي في التاريخ الأوربي للقرون الوسطى

مراجعة وتعليق

د. نذير العظمة

حول أطروحة الكتاب المركزية والترجمة

صدر *مؤخراً عن قسم النشر العلمي في جامعة الملك سعود كتاب "الدور العربي في التاريخ الأوروبي للقرون الوسطى" (تراث منسي) تأليف ماريا روزا مونيكال وترجمة الدكتور صالح بن معيض الغامدي. ويتألف من ملتين وثلاث وسبعين صفحة من القطع العريض والكتاب هو العنوان المقترح لأطروحاته مقدمة للدكتوراه في جامعة بنسلفانيا (1987م) والعنوان المعدل في الترجمة العربية هو:*

الدور العربي في التاريخ الأدبي القروسطي، تراث منسي (1999م) وقد أحسن المترجم بهذا القلب لحسن وقعه عند المتلقي العربي.

ولا بد لي من أن ألاحظ هنا دقة الطباعة ونظافتها بالقياس إلى ما ينشر عن مؤسسات للترجمة في بلدان عربية عديدة، حيث الأغلاط المطبعية فاحشة والأخطاء اللغوية أكثر فحشاً أو نادراً ما تقع على مترجم يقبض على أزمة البيان والسلامة، في اللغتين المعنيتين بالترجمة. وإذا ضمّنا مترجمين من هذا الطراز فلا بدّ من أن يتعاون معهم مصحح لغوي ومصحح مطبعي، لسلامة الإنتاج.

الكتاب جيد في موضوعه ومنهجه وطرحه فهو يضيف إلى العلاقات العربية الأوربية في حقل الأدب مساحة جديدة من المعرفة والوعي بشكل موثق ولا سيما صلة مدرسة صقلية، وشعراء التروبادور، وكوميديا دانتي، مما له صلة واضحة بنشأة الآداب الأوربية في إسبانيا وإيطاليا وفرنسا في عصر النهضة، بدءاً من القرن الثاني عشر للميلاد.

يتألف الكتاب من ستة فصول ومقدمة، ينوه فيها المترجم بأهمية الكتاب والصعوبات التي واجهته في إنجاز الترجمة. ويضيف إلى الكتاب الأصل، تقديماً بعثت به المؤلفة خصيصاً للترجمة

العربيــة، تؤكــد فيه إيمانها بالبحث العلمي ودوره في تثبيت الحقائق التاريخية. كما يضيف المترجم ملحقاً يعرّف فيه بأهم الأعمال الأدبية التي ورد ذكرها في نص الكتاب.

تجري فصول الكتاب المترجم كما يلي:

الفصل الأول: أسطورة "الغربية" في علم التاريخ الأدبي القروسطي.

الفصل الثاني: إعادة النظر في الخلفية (التاريخية).

الفصـــل الثالـــث: أقــدم قضية: الحب الرفيع. وهذا الفصل يذكرنا بالحب العمري والعذري في تقاليدنا الأدبية، وتأثير الغزل لعربي في شعر الحب الأوربي في أوائل النهضة.

الفصل الرابع: أحدث "اكتشاف" للموشحات.

الفصل الخامس: إيطاليا ودانتي وقلق التأثير.

الفصل السادس: قراء آخرون وقراءات أخرى.

لقــد بذل الدكتور صالح معيض الغامدي غاية الجهد، فأحسن في نقل الموضوع عن الإنكليزية إلى العربية بأمانة ودقة دون أن يضحي بإشراق البيان العربي وبنسقه.

فأســلوب المؤلفــة رغــم وضوح دلالته وبيان تعبيره، هو من حيث التركيب، فقرات وجملاً، تجــريدي أشــبه بمعادلات لغوية صارمة لا فضول فيها ولا حشو. أضف إلى أنها منخرطة في نقد الــنقد لدراسات ونصوص عربية متغربة، أثرت في تقاليد وإبداعات أدبية أوربية. ورغم أن المؤلفة خدمت الدور العربي ومؤثراته على الساحة الأوربية في القرون الوسطى، إلا أنها لم تدخر وسعاً في التنويه بطريق المجاورة والمشاركة بنصيب اليهود الإسبان بهذا الدور. وهو أمر يحتاج عند القارئ العربــي وفــي دوائر البحث العلمي إلى مزيد من التحري والبحث. لقد عاشت الإبداعات العبرانية (دون أن تحــرم من هويتها وحيويتها المميزة) في كنف وظل النهضة العربية الإسلامية التي كانت لها الريادة والإنتاج.

وهــذه الإبداعات العبرانية المصاحبة لا يمكن أن تفهم إلا في هذا الإطار الموضوع في الأصل للدراسة، وهو "الدور العربي" الذي لعب دوراً مركزياً وقدّم النموذج والمسار.

أمــا التراجمة العبران وحتى مفكرّوهم الذين عاشوا في كنف الحضارة الإسلامية العربية، كابن مــيمون وغــيره فقــد تناغم دورهم مع هذا الأصل ولم يتقدموا عليه بجديد. أما الترجمة من حيث الأدوات والصــياغة، فقد اكتشفتُ فيها مترجماً متميزاً مشرق البيان والديباجة انطلاقاً من فهم النص الإنكليزي ومحبته والإخلاص له.

ولا أغالــي إذا نوهــت بقدرة الدكتور الغامدي على الصياغة العربية المشرقة للمعنى الأصل، ونجاحــه فــي نقل النص من صورته الإنكليزية إلى شكله العربي، ولا أخفي متعتي في قراءة نصه المترجم وتعاطفي معه لما في النص الأصل من صعوبات.

ولما كنت قد حكّمت في هذا العمل العلمي، وحكمت له وأجزته من قبل مركز الترجمة والنشر

في جامعة الملك سعود، وتقدمت بمقترحات في هذا الخصوص، أرى المجال مفتوحاً بعد نشر العمل لمناقشة القضايا التي طرحها.

إن الأطــروحة المركــزية التي تقدمت بها المؤلفة ماريا روزا مونيكال أطروحة تنطوي على جرأة علمية واضحة يدعمها منهج وتوثيق علمي دقيق.

إذ لــيس يخاف على أحد من أنّ النهضة الأوربية أو ما يسميه مؤرخو الحضارة الغربية بعصر الـ "رينســانس" RENAISSANCE أو الــولادة مــرة ثانــية والقيامة من موت وجهل العصور الوســطى، قد دشنتها الاتصالات العلمية والحضارية مع العرب عن طريق الترجمة لمعاهد أسستها الدول الأوربية المعنية ورعتها ومولتها وأشرفت على برامجها وطواقمها في كل من إشبيلية وقرطبة وبالــرمو صــقلية، بــدءاً من احتلال النورمانديين لصقلية واستردادها من العرب واسترداد الإسبان للمدن الأندلسية توليدو "صقلية" وقرطبة وإشبيلية بدءاً من القرن الثاني عشر.

وإنّ التأثــير العربي والإسلامي في هذه النهضة كان بارزاً، وإن حاول كثير من الدارسين في الغــرب أن يحجــبه بالعودة إلى الإغريق وفضلهم على الفلسفة والعلوم في نهضة المسلمين، وانتقال هــذا الفضــل الإغريقــي إلى أوربا على أيدي العرب. فالعرب في زعم هؤلاء لهم فضل الترجمة والنقل، أما الابتكار والتوليد والاختراع فللإغريق، أو لورثتهم الأوربيين.

أطروحة السيدة مونيكال لا تُعنى بهذه المسألة الخلافية، بل تعتبر أن النهضة الأوربية بدأت في الأندلــس بلغــة عربية وعلى يد الأندلسيين العرب، قبل قرنين من حركة الاسترداد الإسباني والغزو النورماندي لصقلية.

لكــن أوربا النهضة كانت تحجب الدور العربي الإسلامي الذي وسمته المؤلفة بالمنسي، وذلك بإســدال الستار اليوناني الإغريقي عليه وتجاهل ثمانمائة سنة من الوجود العربي في إسبانيا وجنوب إيطالــيا. وهــذا الدور لا تطرحه السيدة مونيكال كدور وسيط، ناقل، أو مترجم، أو شارح، بقدر ما تطــرحه دوراً أصيلاً لعرب ومسلمين أوربيين، لم ينقلوا النهضة من الإغريق إلى أوربا فحسب، بل شرعوا كعرب أوربيين بعملية النهوض في أوربا بعلومهم وفلسفاتهم وفنونهم وصناعاتهم وعمارتهم التي تبناها الغرب الأوربي فيما بعد.

وبهذه الأطروحة تريد السيدة مونيكال أن تنقل مسألة تأثير الدور العربي على النهضة الأوربية مــن مســألة خلافية بين حضارتين عربية مسلمة وأوربية مسيحية، إلى إعادة كتابة تاريخ الحضارة الغربــية والعودة بينابيعها وجذورها إلى فترة تاريخية مبكرة من حياة الأندلس وجنوب إيطاليا، حين كان بعض الأوربيين يتكلمون بالعربية ويفكرون بها ويغنون بألحانها وأنغامها. فبنية النهضة لم تنتقل مــن قوم إلى قوم ومن لغة إلى لغة، وإنما قامت على أيدي الأوربيين الذين صادف أن كانت أصول بعضهم تعود إلى الأصل العربي.

وأطروحة السيدة مونيكال لا تتسم بالجرأة فحسب، بل أيضاً تتصف بالطرافة والجدة. وقد يكون مــن غير العلمي وغير الموضوعي أن يتجاهل الأوربيون إسهام العرب في نشوء النهضة الأوربية،

لكننا لا يمكن أن نتجاهل أن الحضارات كالأقوام تهاجر من وطن إلى وطن آخر، وأن ما قام في الأندلس وجنوبي إيطاليا في صقلية كان حضارة عربية إسلامية لا باعتبار اللغة فحسب، بل بالاعتبارات الحضارية ومعطياتها الواضحة من لغة وعقيدة وحركات فكرية وعلمية. صحيح أنه ساهمت فيها أجناس متعددة تنتمي إلى ولاءات دينية عديدة، لكنها أي النهضة أنجزت في ظل التوحيد واللغة العربية وتفاعل الوحي كسلطة عليا في الحضارة الإسلامية، تتعهد المعرفة والعلم وترعاهما. فالإنسان والعقل اللذان متح الفكر الإغريقي من بئرهما لم ينفصلا عن التعدد الوثني الماورائي، وكذلك الفكر والوحي في الحضارة الإسلامية كانا في حوار دائم في عصورنا الذهبية، وهي السمة المميزة للفلسفة العربية الإسلامية عن سالفتها الإغريقية.

ويحضرني هنا ما ذهب إليه السير هاملتون جب المستشرق المشهور، من أن النهضة الأوربية أو ما يسمى بالرينسانس، سبقتها كما مهدت لها نهضة عربية إسلامية من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر للميلاد في المشرق، والنهضة في الأندلس على تميزها ما هي إلا فرع من النهضة المشرقية، والاتصال بينهما بنيوي وعضوي (كالحال بين أوربا وأمريكا).

إذن هناك رينساس أوربي غربي ورينساس إسلامي عربي، والتفاعل والحوار بينهما كان على أشده في صقلية وإسبانيا. ولولا الإسهامات العربية في معظم شؤون العلم والمعرفة والفلسفة والثقافة والأدب والعمارة والفن وإنجازاتها، لتأخر الرينساس الأوربي على رأي الغربيين أنفسهم بما لا يقل عن قرنين.

أما اجتهاد السيدة مونيكال من أن النهضة الأوربية ساهم في نشأتها أوربيون من أجناس وأديان ولغات مختلفة ومتعددة فهو اجتهاد، عليه أن يصمد ويقارع اجتهادات أخرى لا تقل أهمية وصواباً.

الأندلس نموذج مبكر للرينسانس الأوربي

لقد فككت السيدة مونيكال أسطورة الغربية، في نشأة النهضة الأوربية، وأعادت النظر في الخلفيات التاريخية، ونبشت أرشيف الترجمات المبكرة من العربية إلى اللاتينية وتتبعت انتقال الموضوعات والأفكار من المصادر العربية إلى الأعمال الإبداعية الأوربية.

واختارت الركائز التي قامت عليها آداب النهضة الأوربية كنشوء تقاليد جديدة للحب انعكست في الغناء والشعر. وأضاءت تاريخ نشأة الموشح، وحققت أصوله. كما أعادت الاعتبار إلى مصطلح "التروبادور" وجذره العربي، لغة وتقليداً شعرياً من زاوية فقه لغوية.

فالشعراء الجوالون في أوربا في القرن الثالث عشر لم يكونوا بضاعة محلية أو وراثة إغريقية، بل كانوا استمراراً لتقاليد اجتماعية وفنية عربية عرفتها المدن الأندلسية. وعبثاً أجهد بعض المستشرقين أنفسهم في إعادة "التروبادور" اللفظ إلى لغات محلية أو أصول لاتينية، "فالطرب يدور" هو الأصل الذي كثيراً ما كنا نبتسم عندما نسمع أساتذتنا في الثانويات يرددون هذا الأصل المفترض الذي صيرته الحنجرة الأجنبية إلى "ترو بادور".

لقد ركزت السيدة مونيكال على أصل وجذر "تروب" وردته إلى طرب بالعربية. أما يدور فهو ما سمعناه من اجتهاد فقه لغوي لبعض من علمونا الأدب العربي كما أشرت سالفاً، ولو عرفته المؤلفة لاستفادت منه.

أما قضية الحب الرفيع التي يرجعها العديد من الدراسات الاستشراقية إلى مصادر عربية أندلسية، فهو مما يستوقف الدارس ويدعوه للتأمل. فالمرأة في العصور الوسطى عند بعض الأوربيين أو مكانتها، كانت أدنى من مكانة المرأة العربية في الأندلس. وإذا كان الوأد عند بعض القبائل العربية في الجاهلية مما يؤخذ على العرب مع أنه كان يتم خشية إملاق أو فقر أو صوناً لكرامة أو عرض، فإن الإقطاع الأوربي في بعض دوائره في العصور القروسطية كان ينظر إلى المرأة كجسد للإنجاب واللذة. وقد دفعت الغيرة بعض القوم إذا ما فارقوا نساءهم أن يلبسوهن "حزام العفة" أو "قفل العفة" وهو عبارة عن لباس يقفل المرأة عن الرجل ويمنعها عنه، فلا يمكنه منها أو الوصول إليها حماية وصوناً لها من الزنى.

أين هذا كله من المرأة العربية التي تتغنى بجمالها وعفتها القصائد العربية أندلسية ومشرقية؟

إن الرومانسية الأوربية التي كانت تفتحاً آخر للحب الرفيع ولعلاقة المرأة بالرجل ومكانتها في وجدانه وفنه، لم تعدم سابقتها العربية الأندلسية. ففي قصة حب أحمد بن زيدون وولادة بنت المستكفي آخر الخلفاء الأمويين في الأندلس، كل عناصر الحب والتقاليد الرومانسية. إن الحب عهد بين المحبين في إطار الطبيعة، الفن والشعر والخيال والألم، بالإضافة إلى العهد الذي يأخذه العشاق على أنفسهم والعود إلى الطبيعة هي الركائز الأساسية التي قام عليها التقليد الرومانسي في أوربا، ومن يدرس حب ابن زيدون في رحاب الزهراء لا سيما قصيدته النونية وقافيته وهما من عيون الشعر العربي في الأندلس يجد هذه الركائز جميعاً بجلاء ووضوح وهو القائل

إني ذكرتك بالزهراء مشتاقاً ... والأفق طلق ووجه الأرض قد راقا

وللنسيم اعتلال في أصائله ... كأنما رق لي فاعتل إشفاقا

هذا الإعلاء لشأن المرأة لا في الشعر فحسب بل في التأمل والبحث الذي تجلى في "طوق الحمامة" لابن حزم الأندلسي وجد طريقه إلى تقاليد القوم إن لم يكن من خلال الترجمة فمن خلال المجاورة والمعايشة في البيئة الأندلسية الواحدة التي كانت طليعة النهضة في تطورات بارزة تجلت في العلاقة بين الجنسين والنظر إلى الطبيعة والحياة والفن في آن.

وانسجاماً مع أطروحتها المركزية تشدد السيدة مونيكال على أن الأدب الأندلسي هو أدب أوربي اقتضته دواعي البيئة الجديدة وحضارتها المتميزة عن الأصل اللغوي العربي كما تطرح السيدة مونيكال قضية الموشحات من وجهة نظر مشاكلة للأطروحة إياها، أو تنظر إلى الموشحات كفن أندلسي "أوربي" يختلف مضموناً وشكلاً عن الموروث العربي الفصيح والمعياري للقصيدة. إن المستشرقين والمستعربين في تاريخ البحث العلمي حيال الموشحات انغمسوا في مسألة الأصول،

ونظروا إلى هذا الفن نظرة تعاقبية تبحث عن مصادر الإلهام والتكوين الجيني للموشح، فكانت النتيجة أن ترسخت مسألة الموشحات وأصولها كمسألة خلافية؛ فأغلب المستشرقين يرون أنها تولدت في الشعر البروفنسي وأنها إسبانية الجذور والمنشأ. أما المستعربون كابن بسام وابن خلدون وابن سناء الملك فشددوا على منشئها العربي وردوها إلى نظام القصيدة العربية مع اعترافهم بتنوعها واختلافها وتمايز بنيتها.

لكن السيدة مونيكال تقترح منهجاً آخر للنظر في قضية الموشحات، فترى أن نعالجها معالجة تزامنية وأن ننظر إلى سماتها البنيوية بالمقارنة إلى ما شاع في البيئة الأندلسية، من أشكال شعرية مشابهة لدى الطرفين البروفنسي الإسباني والعربي الأندلسي.

وتقترح المنهج النصي المقارن، لفهم هذا التجديد المعلم في تاريخ القصيدة الأندلسية.

فالبيئة الطبيعية والحضارية هي التي استدعت هذا الجنس الأدبي المتميز، لا البذور الجينية التي تكمن أصولها في القصيدة العربية ونظامها. والموشحات لا يمكن أن تُفهم وأن تقدَّر، إلا في إطار الأشكال المتزامنة والمعاصرة لفن الموشح على المقلب الثاني. كما أن الشعر البروفنسي الإسباني، جدلياً، لا يمكن أن يفهم حق الفهم إلا في هذا الإطار.

إن القراءة النصية والمقارنة إذن، هي السبيل الوحيد للخروج بنتيجة علمية في رأيها لمسألة الموشحات التي صادرتها مراوحة الأصل الجيني ومصادر الإلهام، في الطرفين الاستشراقي والاستعرابي.

والحب الرفيع، الحب الذي لا يتحقق، هو مضمون التجارب الشعرية في التقاليد الأندلسية والبروفنسية على حد سواء. وتتخذ السيدة مونيكال من "الخرجة" وهي خاتمة الموشح، طريقها إلى فهمها كجنس شعري مستحدث، يستجيب إلى دواعي البيئة الحضارية، ويتميز عن نظام القصيدة العربية المشرقية. فالخرجة عامية تتصل بتقاليد شعرية مخالفة للغة المعيارية الفصيحة، للقصيدة العربية الموروثة. وتنطوي في رأيها، على حوار ما بين العاشق الذكر والمعشوقة الأنثى، والخرجة، كما ترى، تقليد فني تسلل إلى هذه القصيدة، من تقاليد شعبية أندلسية مخالفة للنظام المعياري الأصل. كذلك نجد في القصائد البروفنسية، تعدد اللغات وتعدد الأصوات الذي تفترضه المؤلفة في القصيدة العربية، مستفيدة من باختين ومنهجيته في تعدد اللغات في النص الواحد.

وتركز الضوء السيدة مونيكال على ونيم الاقيطاني أبي الشعر البروفنسي ونظام القصيدة عنده، وتلمح أنَّ هذا النظام يبدو كاملاً في شعره، وأنَّ كماله لا بدَّ أنه يحاكي نماذج فنية أندلسية سابقة محاكاة جدية حيناً وساخرة حيناً آخر. وهكذا فإن التقاليد الشعرية للموشحات والتقاليد الشعرية البروفنسية، نشأت وعبَّرت عن بيئة واحدة ولكن بلغات وتقاليد فنية متنوعة.

لقد جاء طرحها مكثفاً وأسلوبها أيضاً، لكنها بحثت في قضايا متعددة كل واحدة منها تحتاج إلى كتاب منفصل وقد حاولت أن تعوض ذلك كله، باقتراح منهجيات جديدة تمت إلى الشريحة البنيوية، لكن التوجه النصي في الدراسة الذي رافقها في بعض المواضع من الكتاب، ولا سيما عند دراستها

للموشحات، فارقها كلياً في مواضع أخرى.

إن نظرية "النص المضاد" التي شكلت جاذبية جديدة في ردها على مقاربة بلاسيوس لم تستوف غايتها. أن يقرأ دانتي قصة الإسراء والمعراج المترجمة (الترجمة الموريسكية أو غيرها) ويعارضها بنص مضاد، يبدو أنه تفسير مقنع ومقبول، لكن النصوص هنا ضرورية. وكذلك الصور الجزئية والتفاصيل. كما فعل بلاسيوس وسنديبنو وتشيرولي. ولا يكفي أن نفسر ردة فعل دانتي على نص المعراج المسلم بردة فعل مسيحية، أي بقراءة نصرانية لنص إسلامي يهرت دانتي إطاراته وخلفياته وصوره ومعماريته فاستبقى بدائلها وموازياتها في إطار إبداعه ومعتقده المسيحي.

وختاماً:

لا نقصد هنا أن نطالب الباحثة بأن تعدّل منهجها الذي يبدو مشروعاً في مثل هذه الدراسة، ولكن أن تقدم بشكل ملخص مسألة تأثر دانتي بالمصادر الإسلامية وتراكم الجهود التاريخية في هذا الخصوص، بدءاً من بلاسيوس ومروراً بخوسي سنديبنو وانتهاء بأنريكو تشيرولي وغيرهم، ولا سيما أن الأخيرين أبدا انتقال المؤثرات لا عبر الترجمة الموريسكية، فحسب بل من خلال ترجمات رسمية باللاتينية والفرنسية والقشتالية. ولم تقتصر جهود هؤلاء الدارسين على تدعيم الجانب الوثائقي للقضية فحسب، بل إن كلا من بلاسيوس وسنديبنو في مقدمة كتابهما توسل بالمقارنة النصية التي تعتمدها السيدة مونيكال وتدافع عنها. وبهذا لا يستطيع دانتي أن يخفي تأثره بالنصوص الإسلامية بإنشائه النص المضاد لها فكرياً وفقهياً وعقيدياً مادام قد أقام عمارة فنية مشاكلة للعمارة الإسلامية، التي انتقلت إليه بالوثيقة المترجمة بلغات متاحة له، وبهذا يصبح موقف المؤلفة من بلاسيوس، ونقد النقد الذي رفع راية نظرية النص المضاد تجاهلاً غير مبرر، لإنجازات بلاسيوس التي أعطت للقضية أرضية نصوصية تاريخية في آن، فجاء من بعده البحث العلمي والتاريخي ليؤيد ويؤكد ما ذهب إليه.

□□□

حلب في مئة عام

1850 -1950

محمود محمد أسد*

حلب *المدينة التي تلتصق بالتاريخ وتمتدُّ جذورها في أعماقه، المدينة التي تفتح أبوابها وتشرع نوافذها لتنهل ذاكرة القرون منها، حلب التي يفوحُ بين جدرانها وأزقّتها وقباب مساجدها وأسوار أبوابها عبق رجالاتها و أيّامها.*

إنّها مدينة لم تزل تنسجُ رداء البقاء والخلود وتبسطُ رداءها السحريُّ الفاتنَ لمنْ يريد أن يتفيّأ في ظلالها، وينعم بدفء ترابها وطيب طباعها. أسوارها وأزقّتها القديمة وأسواقها تخفّف عنك حرّ صيفها، وحجارتها وآثارها تثير فيك الإعجاب والدهشة فتنسيكَ برد شتائها، فتبعثُ فيك الدفء والحرارة وأنت ترنو هنا وهناك..

الوافدون يحجُّون إليها، يدعوهم الحبّ والرغبة في كشف أسرارها وأعماقها.. قيل فيها الكثير، وأنطقت الكثير من المهتمّين المتابعين، فجذبتهم من كلّ جهات المعمورة، فوراء كلّ باب حكاية، وخلف كلّ سور تاريخٌ، يمكنه البوح، ويستدعي البحث والتنقيب، ويلفت الأنظار للاهتمام والرعاية، إنّ عظمة أيّة مدينة تكمن بما تعطي، وبما بقي من عطائها الإنسانيّ، وبما قدّمت للمجتمعات البشرية عبر التاريخ وهذا ينطبق على حلب التي ما زلت تنبض بالحياة، تنبض بالعشق والدفء، فتمدّ الآخرين بنسغ العطاء المتجدّد، وتبعث في أبنائها روح العطاء والتحدّي برغم عاتيات الزمان والقرون.

كلُّ هذا لأنّها مدينة تعانق الماضي والحاضر عناق الوليد لأمّه، ولأنّها فوق ذلك تملك سحر الشرق وروعته، فتغنّى بها الشعراء والمبدعون، وأشاد بها الزائرون، واستوطنها العابرون لما وجدوا فيها من أمنٍ وأمانٍ وحبٍّ ومساحة للعطاء الجميل الغنيّ الذي يجد من يقدّره وينصفه.

إن المتابع لحركة هذه المدينة، وما قيل فيها، وما كتب عنها من مؤلّفات ومجلّدات يعرف مدى

---

* باحث من سورية.

عظمتها وشبابها فما أكثر الكتب التي أرّخت لها منذ القديم إلى يومنا هذا.. فهنالك عقدٌ نفيس من الكتب التي اقتربت منها، أو تعمّقت في تاريخها وأحيائها وطابع أهلها. وبعض هذه الكتب قديمة أذكر بعض ما طبع منها، مثل: بغية الطلب: لابن العديم (660هـ) الذي اختصر كتابه هذا بكتاب آخر سماه: زبدة الحلب في تاريخ حلب. وكتاب: "الدرّ المنتخب في تاريخ مملكة حلب" المنسوب إلى ابن الشحنة (890هـ)، ودرّ الحبب في تاريخ أعيان حلب: لابن الحنبلي (971هـ)، ومعادن الذهب في الأعيان المشرّفة بهم حلب: لأبي الوفاء العرضي الحلبي (1071هـ)... الخ.

أما في العصر الحديث فقد طبعت وأُلّفت كتب كثيرة عن حلب، منها: تُحف الأنباء في تاريخ حلب الشهباء، للطبيب الجرماني بيشوف، نزيل حلب، وكتاب: أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر لقسطاكي الحمصي، وأقدم ما عرف عن تاريخ حلب: لصبحي الصواف، و"حلب – الجانب اللغوي من الكلمة" لخير الدين الأسدي، وله كتابان آخران هما: موسوعة حلب المقارنة، وأحياء حلب وأسواقها.

ومن هذه الكتب أيضاً: إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء لمحمد راغب الطباخ، صححه وأعده للطباعة الباحث محمد كمال، وكتاب نهر الذهب في تاريخ حلب، لكامل الغزي، صحّحه وعلق عليه: د.شوقي شعث، ومحمود فاخوري.

وكتاب "حلبيات" لعبد الله يوركي حلاق... كما أن هناك حركة حثيثة إحيائية تتناول معالم حلب الأثرية، وخصائصها الإبداعية، وعراقتها المسرحية والأدبية والفنية، وأعلامها في هذه المضامير، ومن الكتب التي تذكر في هذا المجال، معالم حلب الأثرية: لعبد الله حجار، والحركة الفكرية في حلب: لعائشة الدباغ، وخصوصية حلب: لجورج خوام، ومسرح حلب في مئة عام: لمحمد هلال ملخي، وأدباء من حلب في النصف الثاني من القرن العشرين: وهذا الكتاب قام على جهد جماعي نهض به لفيف من الأدباء والباحثين.

هذه المقدمة أراها مهمّةً للدخول إلى عالم الكتاب الذي سأتناوله بالدراسة وهو كتاب "حلب في مئة عام 1850– 1950" من تأليف الباحث المرحوم محمد فؤاد عينتابي والمهندسة نجوى عثمان، وأما الأستاذ عينتابي فقد عاش حياةً حافلةً بالعطاء خلال وظائفه التي تقلّدها ونشاطاته الفكريّة ومساهماته في الصحافة، إذ ساهم في الطبعة الرابعة عشرة لدائرة المعارف البريطانية عام ألف وتسعمئة وتسعة وعشرين، وكان يجيد اللغات: الإنكليزية والفرنسية والتركية العثمانية، والتركيةً اللاتينية، ويلمُّ بشيء من الألمانية. وشارك في الكثير من المؤتمرات والجمعيات وكانَ أحد المكرّمين بحلب في تشرين الثاني عام ألف وتسعمئة وتسعة وثمانين. وتوفّي عام ألف وتسعمئة وثلاثة وتسعين، في الثلاثين من تشرين الأول..

وأما المهندسة نجوى عثمان، فهي باحثة في معهد التراث العلمي العربي بحلب، وصدر لها كتابان الأول بعنوان "الهندسة الإنشائية في مساجد حلب" 1992م، والثاني رسالتها للدكتوراه وعنوانه: "مساجد القيروان" طبع سنة 2000م.

وكتابهما "حلب في مئة عام 1580- 1950" طبع سنة 1414هـ/ 1993م.

وهو مؤلّفٌ من ثلاثة أجزاء واستغرق تأليفه وجمعه وتصنيفه خمس سنوات بحثاً وتصويراً وتدقيقاً.. وعلينا أن ندرك صعوبة هذه المهمّة ونحن أمام كتاب يعتمد على التوثيق. ومادّة الكتاب تعكس بجلاء مدى الجهد ومدى القدرة على التحمّل والبحث. والكتاب يتناول مرحلةً هامّةً، لم تكن فيها أعمال "الأرشفة" موجودةً أو لم تأخذ حقّها من الدراية والاهتمام، ولذلك أرى أنّ المؤلّفين جريا وراء المكتبات والدوائر والسجّلات. وسألا هنا واستفسرا هناك. فالحركة لا تغيب عن الكتاب... وهي حركة الزمن وقد بعثاه أمامنا، وأيقظاه من سباته العميق في مرحلة زمنية فيها الكثير من الجمود والكثير ممّا يقال في آخر العهد العثماني حتى عهد الانتداب الفرنسي والاستقلال.... وهي مرحلةٌ رافقتها متغيّراتٌ دوليّةٌ في أوروبا والعالم، انعكست على سورية عامة، وحلب خاصة. فالكتاب وثّق الكثير من الأحداث وأعطى صورةً عن الواقع الاجتماعيّ والاقتصاديّ والسياسيّ. وهذا يدعونا لتقدير الجهد وعدم استسهال هذا العمل الذي يقدّم وجبات غنيّةً بعيداً عن العناء الذي وفّره المؤلّفان لنا. والكتاب من منشورات معهد التراث العلميّ العربيّ عام ألف وتسعمئة وثلاثة وتسعين، ويقدّم نفسه بعد مقدّمة قصيرةٍ جدّاً لم تتجاوز الصفحة الواحدة، وفيها إشارةٌ إلى نهجهما في العمل، فقد تركا لغة النصّ كما وردت في المراجع ليتبيّن القارئ تطوّر اللغة وأسلوب الكتابة والصحافة في حلب خلال مئة عام.. لكنهما فسرا أحياناً بعض المصطلحات أو الكلمات التي أصبحت غامضة بالنسبة للكثيرين ووضعاها ضمن قوسين. واعتمد الكتاب على تناول الأحداث والأخبار حسب العام المحدّد ثم حوى كلُّ جزءٍ فهرساً للموضوعات وآخر للصور، والجزء الثالث حوى ملحقاً لصورٍ وأسماء وخطوط لشخصيات معروفة كالطبّاخ.. وقسطاكي الحمصي.... وهناك جدولٌ بالمصادر والمراجع والمجلّات والصّحف المذكورة في الحواشي...

إنّ وراء أيّ مؤلّف أو بحث غايةً وهدفاً يرمي إليه الباحث. ومن المفروض أن يخدم موضوعاً محدّداً مرسوماً في ذهن المؤلّف. والكتاب حال صدوره يصبح وثيقةً ومصدراً ومنهلاً للآخرين إذ كان فيه ما يشار إليه من قضايا هامّة، وينطبق هذا على الكتاب، وعرضه الموجز لا يُغني عن مطالعته والإبحار فيه. لأنه يشكّل حديقةً غنية حوت ثماراً طريفة جاءت من مختلف الأقاليم والبلدان.. في الكتاب شيءٌ من السياسة وأشياء من التاريخ والأدب والتراجم والاقتصاد والمجتمع. يرصد حركة المدينة، ويستحضر الكثير من أخبارها وأحداثها التي تصلح موادَّ للدراسة والبحث، ويقدّم صورةً من صور التقدّم الذي راح يدبّ في مدينة حلب نظراً لطول المدّة التي تناولها، فتقديم حلب خلال قرن من الزمن أمرٌ شاق لأنه قرنٌ حافلٌ بالمتغيّرات والصراعات السياسية والوقائع الاجتماعية.. في الكتاب ذكرٌ لأحداث قد تمرُّ سريعة ثم يتركنا نبحث عنها ونتأمّلها. فهو باعث للتفكير والتأمّل. بل هو موادّ أوليّةٌ لأبحاث دسمة نستخلصها من أخباره الخفيفة التي أغنتها الجداول والأرقام والإحصائيات على مستوى عدد المدارس والمعاهد وعدد الطوائف والأحياء والعشائر... فالمتابع لحركة الصحافة وتطوُّرها يرى في الكتاب ما يغنيه، إذ يستخلص كثرة الصّحف وتنوّعها حسب موضوعاتها وحسب منشئها. فلا تخلو مدرسةٌ من صحيفةٍ ولا تخلو دائرةٌ أو مؤسّسةٌ من

صحيفة أو دوريّة، وهذا يدعونا للتساؤل، ويحثّنا على قراءة المرحلة بتؤدة، ويدلّنا على أهمية الصحافة التي لعبت دوراً كبيراً في نشر الوعي والتوصيل والنضال، فالجزء الأول أورد أخباراً عن جريدة الفرات الرسمية منذ عام ألف وثمانمئة وسبعة وستين بالتركيّة والعربية، وهي أسبوعيةٌ، وبدءاً من العدد الخمسين عام ثمانية وستين وثمانمئة وألف صدرت بثلاث لغات "التركية والعربية والأرمنية" حتى العدد مئة. ثم عادت إلى اللغتين العربية والتركية. ووجد ظهورها احتفالا ولقيت تقريظاً من صحيفة "غدير الفرات" ومن الأديب "سيد شهاب أفندي" الذي قال (ج1: ص72):

هيَ الشهباء عرّجْ عن سواها ولا تَخْشَ من الفُرَص الفواتا

فإنّكَ لستَ بالمعتاضِ عنها ولو مُلِّكْتَ قيصرَ والهراتا

إليها القلب يصبو كلَّ وقتٍ ولو بعدت ويلتفت التفاتا

ونرى أسماء الكثير من الصحف والمجلات كمجلة "الشذور" الصادرة عام سبعة وتسعين وثمانمائة وألف، لصاحبها عبد المسيح بن عبد الله أنطاكي واستهلّ العدد الأول بمدح السلطان عبد الحميد فقال (ج1: ص195):

بعصر عبد الحميد المولى الهُمام الغيورِ

قد قام كلُّ أديبٍ يبدي خفايا الأمورِ

فجئتُ أمشي سريعاً ما بينهم بالشذورِ

وهذه الصحف كانت تتوقّف سريعاً، وتغلق أبوابها، وذلك لأسباب كثيرة، ولكنّ الإنسان يستطيع أن يرى انتشارها ويلحظ غزارتها، ففي عام ألف وتسعمئة وثمانية عشر كان في حلب "جريدة العرب" للدفاع عن استقلال سورية و"جريدة لارناس آراب" بالفرنسية، وجريدة "فرنكوسيريا" وجريدة "هاي تساين" الأرمنية وجريدة "داراكير" (المهاجر) الأرمنية وجريدة "حلب" وجريدة "الصاعقة". وفي سنة ألف وتسعمئة وتسع عشرة صدرت الجرائد التالية:

حقوق البشر، والنهضة، والراية، والمصباح، والصباح، والبريد السوري، ومجلة الشركة الزراعية الحلبية، ومجموعة غرفة تجارة حلب. هذه نماذج تبرز مدى تعلق الإنسان في مدينة حلب بالثقافة. ومدى اهتمامه بوسائل الإعلام. وهذا لا يكون إلا إذا توافرت له الظروف. وهذا يدعو للتساؤل الذي يجرُّ وراءه حبلاً من الأسئلة ولكنه يصلح ليشكّل مادّة مستقلةً للبحث، لكتاب أو محاضرة أو ندوة....

وفي الكتاب ذكرٌ للأحداث المستجدّة والطريفة التي تصلح للتوثيق والجمع والدراسة، ويمكن الاستفادة منها في زوايا صحفية جديدة أو دراسات. فأوّل استعمال التدخين، بالسكاير، ودخول زيت الكاز، في عام ألف وثمانئة وثلاثة وخمسين، وهذا موثّق في كتاب نهر الذهب للغزي (الجزء الثالث

ص388)، وكذلك وفدت إلينا "البندورة" في عام ألف وثمانمئة وأربعة وخمسين بالاعتماد على نهر الذهب -(الجزء الثالث ص389). فجاء في الجزء الأول من كتاب "حلب في مئة عام" ص27" في هذه السنة ظهر في حلب بقل باسم باذنجان إفرنجي أو باسم بنا دورة، أحضر بزره من مصر أحد التجار، وزرع في حلب، وأخصب، غير أن الحلبيين لم يألفوا أكله في أوائل ظهوره بل كان بعضهم ينفر منه، حتى إن بعض البسطاء إذا رآه أو ذكر في حضوره ينطق بالشهادتين توهماً منه أنه من الخضر المحرّمة التي اخترعها الفرنج...".

وفي عام ألف وثمانمائة وستين أمر بوضع ساعة بقلعة حلب بأمرٍ من السلطان عبد المجيد... على أن تصدر صوتاً مرتفعاً يصل إلى مسافة ساعة ونصف ولكنّ الفكرة لم تر النور فأرجئت إلى عام ألف وثمانمئة وثمانية وتسعين فأقيمت في ساحة باب الفرج.. فجاء في الكتاب نقلاً عن "إعلام النبلاء" و "نهر الذهب"..:

"في الخامس عشر من ربيع الأول عام ألف وثلاثمئة وستّة عشر للهجرة وعام ألف وثمانمائة وثمانية وتسعين للميلاد احتفل بوضع الحجر الأول في أساس برج ساعة باب الفرج، وكان موضعها قسطل ماء مربّع الشكل يُسمّى "قسطل السلطان" وهو من آثار السلطان سليمان خان العثماني، وقد بلغ مصروف عمارتها ستمئة ليرة عثمانية جمعت من ذوي الثروة واليسار. وقد أرّخ بناءها الشيخ أحمد الشهيد مفتي بلدة حارم بقوله: (ج1: ص210).

أنشا لنا الملك الحميدُ مآثراً	عظمت صناعتها وأيُّ صناعةْ
من ذاك في حلبٍ أقامَ منارةً	تُثني عليه بساعةٍ سمّاعةْ
حامي حمى الدين المكين ومن له	أضحت سلاطين الورى أتباعةْ

وفي هذا العام 1898 بُني جامع زكي باشا المدرّس، وصدرت مجلّة الشهباء.

وفي عام ألف وتسعمئة وستّة وُضع نظام الصيدليات المناوبة. وفي هذا العام كان وصول الخطّ الحديديّ من حماة إلى حلب واحتُفل بتدشينه، وحضر الاحتفال في مكان المحطة، غربي حلب، والي الولاية ومأمور الملكيّة والعسكريّة والكثير من العلماء والوجهاء وآلاف الناس. وألقيت الخطب والكلمات الحافلة بالثناء والشكر للسلطان عبد الحميد خان ثاني. وقال فيه الشيخ مسعود أفندي الكواكبي: (ج2، ص36):

حبّذا خطٌّ حديدٍ به	قد أعدّنا شأن شَهبانا
عمّت الأفراحُ لمّا غدا	كاملاً في نصفِ شعبانا
ولسانُ السعدِ أرّخه	وطريقُ الخير قد بانا

ومما ذكر في الكتاب أن أول إحضار للوكس "المصابيح" كان في عام ألف وتسعمئة وسبعة (ج

2، ص54): "لقد أحضرت البلدية من مصنع لوكس نحو سبعة مصابيح وركّزتها في أشهر ساحات حلب".

ويذكر الكتاب بالاعتماد على نهر الذهب ج3: أنّ ظهور أوّل طائرة تراءت في سماء حلب كان في شهر ربيع الأول من عام ألف وثلاثمئة واثنين وثلاثين، ويصادف كانون الثاني من عام ألف وتسعمئة وأربعة عشر... وجاءت من استانبول وعلى متنها شابّان تركيان أحدهما صادقٌ والآخر فتحي، وصلت قرب المغرب ونزلت قرب السبيل بعد تمهيد الأرض لها، ولكنّ أوّل مطار أُقيم في حلب كان عام ألف وتسعمئة وثمانية وعشرين، في عهد الانتداب الفرنسيّ في قرية النيرب. وفي هذا العام استعمل الزّفت لتغطية الشوارع بحلب لأوّل مرة واستعمل في تزفيت شارع الخندق قرب ساحة باب الفرج... وقد جاء مجلوباً من أوروبا....وفي الكتاب ذكرٌ لأحداثٍ طريفة ونكبات حلّت على مدينة حلب... مازالت في ذاكرة المعمّرين الذين تناقلوها. فهناك ذكر لحريقٍ هائل في أسواق حلب عام ألف وثمانمائة وثمانية وستين وخبرٌ عن انتشار الكوليرا في عام ألف وثمانمئة وخمسة وسبعين، وخبرٌ عن زلزال عظيم في حلب عام ألف وثمانمائة وأربعة وثمانين، وذكرٌ لسنة الثلج المشهورة عام ألف وتسعمئة وأحد عشر، وكذلك انتشار الحمّى الدماغية عام ألف وتسعمئة وخمسة عشر، وفي حوادث عام ألف وتسعمئة واثنين وعشرين خبرٌ عن الأمطار الجارفة وفيضانٌ قويق... الذي بدأ في السادس من شباط والذي تواصلت معه الأمطار ليومين ففاض النهر. ودخل إلى بعض البيوت ليلاً وأدّى إلى تهديم عدّة أبنية. ونقل أنّ جسر الصيرفي قد تهدّم وانتقل الناس بواسطة الحيوانات أو العربات... وأدّى الفيضان إلى أضرارٍ كبيرةٍ يذكرها الكتاب....

والكتاب يدلّنا على الكثيرين ممّن وفدوا إلى حلب كالقائد البولوني الجنرال "جوزيف بم" عام ألف وثمانمائة وخمسين، وزيارة الشاعر المستشرق الإنكليزي بلانت، وزيارة المطران جرمانوس الشمالي، وزيارة الجنرال غورو لحلب والترحيب به وإلقاء الكلمات أمامه.

ولم يُغفل الكتاب ما قيل عن حلب وفي حلب وفضلها، وما قدّم من محاضرات عن أدبائها ومطربيها وآثارها وما أُلّف عنها من كتب وما قيل فيها من شعر. وكلّها تصبح مادّةً أساسيّةً للبحث والدراسة.... وفي الكتاب ترجماتٌ ودراسةٌ مبسطةٌ للشخصيات البارزة التي أثّرت في مدينة حلب على المستوى الأدبيّ والسياسيّ والفكريّ والفنّي والدينيّ. فهناك ترجماتٌ عن أبي الهدى الصيّادي والشيخ محمد راغب الطباخ والأستاذ محمد نافع طلس ـ والشيخ جميل العقاد والأديب سامي الكيالي وفاضل السباعي، والدكتور أحمد صفا الكاتب وهو أوّل عربيّ سوري يحوز شهادة الدكتوراه في الصيدلة، وهو الذي أسّس أوّل نقابة للصيادلة في حلب ألف وتسعمئة وثمانية وعشرين، وهناك ترجماتٌ للمصلح عبد الرحمن الكواكبي والشاعر عبد الله يوركي حلاق وقسطاكي حمصي وفاتح مرعشي والشاعر عمر أبو ريشة والشيخ كامل الغزي والمهندسة سميرة سلحدار وهي ثاني مهندسة بعد بثينة كيالي تتابع دراستها في الجامعة السورية بكلية الهندسة بحلب ولكنّهما تخرّجتا معاً عام ألفٍ وتسعمئة وثلاثة وخمسين فكانتا أوّل مهندستين في سورية.

وفي الكتاب سردٌ وتلخيصٌ لبعض المحاضرات والدراسات المتنوعة التي تتناول الجوانب الفنيّة والاجتماعية والاقتصاديّة في حلب، وتصبح أحد المصادر الأساسية للغوص والدراسة في أعماق حلب كمقالة الأسر الحلبيّة في أواخر القرن التاسع عشر كما عرفهم وعاش معهم "علي كمال" الكاتب والصحافي التركي المنشورة في جريدة "بيام الصباح" بعنوان "عمرم" أيّ حياتي... وذكر فيها بعض العائلات وطباعها وأملاكها ومناصبها كالمدرّس والجابريّ والشريّف والعادليّ والسباعي والكيخيا... والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية في حلب الواردة في يوميات نعوم البخاش ج1/ 172 ومقال: "الأدب في حلب بين عهدين –الاتجاهات الأدبية في جيل من الشباب" وهو مقال كتبه الأديب الناقد الحلبي قدري القلعجي ونشرته جريدة المكشوف لصاحبها فؤاد حبيش بتاريخ 7/آب/1935 وفي هذا المقال حديث عن الأديب سامي الكيالي والدكتور علي الناصر وعمر أبو ريشة وعمر أبو قوس وفؤاد العنتابي وكثيرين غيرهم. وتعتبر المادّة غنيةً وتستحقّ الدراسة، لما فيها من تحليل دقيق مكثّف. وفي المقال حُكمٌ نقديٌ انطباعي جاء فيه على لسان الكاتب: "إنّ في حلب نهضةً قويّة واثبة لا ريب في أنّها تتمخض بإنتاج راقٍ غزير. ونحن إذا وصفنا هذه النهضة المرجوّة بالضعف، وتطرّق الشكُّ إلى نفوسنا في سموّ أهدافها وسرعة تطوّرها، فلأنّنا نأمل ونرجو أن تكون نشاطاً وأسمى هدفاً وأسرع وثبةً، ولأنّنا نقيسُ إنتاجها الأدبيّ بالإنتاج الغربيّ الراقي الذي نريد أن نتأثّره من غير أن نضيّع شخصياتنا الشرقية وطابعنا العربيّ الأصيل...

أما إذا قسنا هذا الإنتاج بما تطلع به علينا المدن السوريّة، أو إذا قسناه على الأصحّ بالإنتاج الأدبيّ في دمشق فإنّنا لنؤمن بعد التدقيق المخلص بأنّ دمشق لا تتفوّق على حلب بإنتاجها إذا هي لم تقصّر عنها، ولكنّ دمشق تعمل في ضجيج، أمّا حلب فقد كانت وما برحت تعمل في صمت، ولدمشق نواديها وجمعياتها وصحفها، ومسارحها تضمّ الأدباء والفنانين وتلهب حماستهم وتثير نشاطهم وتغريهم بالإنتاج الغزير، أمّا أدباء حلب وفنانوها، فإنّ الروح الفرديّة الانعزالية تطغى عليهم وتدفع بكلّ منهم في سبيل"... (ص198 الجزء الثالث).

وهذه المقالة تحتاج لوقفة وتأنٍّ للاستفادة منها في الوقت الراهن... وفي الكتاب أيضاً رصدٌ للكثير من المناسبات ذات الطابع الاجتماعيّ والاقتصاديّ والسياسيّ كالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية في حلب عام ألف وثمانمائة وأربعة وستين كما ذكر "تونل" معتمداً على يوميات نعوم البخاش، وكما ورد في نهر الذهب للغزي.

والكتاب يذكر النشاطات والفعاليات السياسية والاقتصادية، كعزل قنصل وتعيين آخر، وإنشاء معمل واستقبال شخصية، وذكر وفاة، وتقديم بيبلوغرافيا عن عدد السكّان والطّوائف والملل وأسعار العملة وعدد المدارس... والعشائر وحياتهم.

إنّ الحديث عن مضمون هذا الكتاب يطول ولا نفيه مقالةً حقّه، وتبقى هناك الإشارات المهمّة التي تشكّل دليلاً من أجل جادٍّ وغنيٍّ مستنبط من هذا الكتاب، فالمطالع للكتاب والمتعمّق في موادّه يجد إمكانية استنباط موضوعاتٍ متفرّدة تبنى عليها مقدّمات ونتائج كالإعلام والصحافة وتطوّرها.

والحديث عن النشاطات الاقتصادية وتطوّر البنية الاجتماعية والاقتصادية والعمرانية... والشعر المبثوث في الكتاب يصلح للدراسة مضموناً وفناً وفي الكتاب موادُّ أولية عن مدينة حلب وما قيل فيها.

الكتاب يبسط ظلاله، خفيفاً رشيقاً ممتعاً، وفيه توثيقٌ وإشارةٌ للمصدر سواءٌ أكان كتاباً أو صحيفة؛ وهذا المبدأ أو المنهج سار عليه الكتاب من أوله إلى نهايته، سنةً بعد سنة، وهو يذكر في كل سنة أهمّ ما حدث فيها بالاعتماد على الصحافة أو الكتب. وتبقى الإشارة ضروريّة لأهمية الكتاب الذي يشكّل منبعاً أساسياً ومنهلاً غنياً للمتابعين، وهو رافدٌ هامٌ وحيويٌ يرصد حياة مدينة لا تعرف الهدوء والراحة، ويعبّر عن حبٍّ خالص لهذه المدينة التي ارتبط اسمها بالتاريخ ارتباط العاشق بمعشوقته. وإن أيّ كتاب يقدّم للقارئ لابدّ له من تقديم تساؤلات ولكن الكتاب الذي استعرضته لم يطرح أسئلة أو أجوبة فكان ناقلاً وجامعاً، يقوم على الاختيار والانتقاء، ولذلك يولّد فينا نحن الأسئلة ويثيرها وهذا شيءٌ حسنٌ وطبيعيٌ والجهد فيه واضح ولكنّه لم يتوّج بالتعليل والتفسير والإثارة حول ما ورد فيه من جانب المؤلفين والأخبار والأحداث والجداول وربّما كان نهج الكتاب لا يسمح بذلك، لأنّه اعتمد على عرض الأحداث والتقديم لها، ولكنّ الأسئلة مبثوثةٌ في حنايا المقالات التي وردت للآخرين، وخاصّةً الإحصائيات وكثرة علاقات الغرب بحلب من قناصل وسفراء ورجال سياسية وفكر وترحيب بغورو وغيره... والكتاب قدّم حلب مدينةً وادعةً مسالمة برغم قربها من التخوم، وكونها بوابة للعبور، فلم يذكر من الحوادث سوى قَوْمة البلد، وحوادث الستين، وإضراب الحوذيين ومظاهرة احتجاج حوادث سنة ألف وتسعمئة وثمانية وأربعين... وهي التي تشكّل مساحةً واسعةً وثقلاً اقتصادياً وبشرياً. والسؤال الآخر: أكان الاختيار مزاجياً أم أنّه خضع لأسلوب معيّن وخطة واضحة؟... وكيف نهض المؤلفان بعبء العمل في هذا الكتاب؟ وما دور كلّ واحد منهما؟

يبقى الكتاب درّةً من تلك الدّرر التي يتسابق أبناء الشهباء لنظمها في عقد الزمن. ومثل هذه الجهود الفرديّة وراءها سعي ودأب وملاحقةٌ تدفعنا للتقدير والإكبار... والسؤال الذي أودّ طرحه هنا: ألا يمكن أن تقام في حلب مؤسّسةٌ أو هيئةٌ ثقافيّةٌ توثيقيّةٌ تسعى لتشجيع العاملين ورعايتهم ومساعدة الباحثين وتقديم الخبرة لأولئك الذين يكتبون ويبحثون في أعماق حلب لا يدفعهم سوى الحبّ محتملين ضيق ذات اليد والوقت وصعوبة البحث...؟

إن حلب بحاجة لفريقٍ عملٍ جماعيٍّ واعٍ غيور، يقوم بمهمّة التوثيق والتدقيق ويكون عوناً لمن يسعى ولمن ويريد أن يكون مفعّلاً للنشاط الثقافيّ الذي يبرز حلب في أبهى صورها..

❑❑❑

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

-أوراق من عيون التواريخ لابن شاكر /تحقيق عبد العزيز إبراهيم
-شعر ملوك الأندلس وأمرائها.

***

وصل إلينا في مجلة التراث العربي عدد من مجلة (إنسانيات) التي تصدر ثلاث مرات في السنة، عن مركز البحث في الإنتروبولوجية الاجتماعية والثقافية في وهران بالجزائر.

وتضم المجلة بحوثاً قيمة عن إشكالية التراث في الجزائر، لكن من المؤسف أنّ العدد الأكبر من هذه البحوث مكتوب باللغة الفرنسية.

***

كتب:

- **آثار مصر القديمة في كتابات الرحالة العرب والأجانب** /جيلان عباس، تقديم مختار السويفي، ط2، القاهرة: الدار البيضاء اللبنانية، 1420هـ 2000م.
- **ابن الجوزي**: الإمام والمربي /عبد العزيز الغزولي، ط1، دمشق: دار القلم، 2000م.
- **ابن حزم الظاهري**: حياته وعصره /محمد محجوبي، ط1، الرباط: دار القلم، 2000م.
- **الأحاديث الصحاح الغرائب** /عبد الرحمن المذي، تحقيق: إبراهيم آل كليب، ط1، الكتب العلمية، 2000م.
- **الأحكام الفقهية للطبري المؤرخ والمفسر**، محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م.
- **الأدوات النحوية ومعانيها في القرآن الكريم**، عرض وتحليل د. محمد علي سلطاني، ط1، دمشق: دار العصماء، 2000م.
- **استدراكات على تاريخ التراث العربي لفؤاد سنركين**، بقلم: نجم خلف، ط1، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2000م.
- **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار** لابن عبد البر القرطبي الأندلسي، وضع حواشيه: سالم محمد عطا، ومحمد علي عوض، بيروت: دار الكتب العلمية، 1- 9ج، 2000م.
- **أسطورة الطوفان البابلية** /ترجمة سمير عبد العزيز الجلبي، بيروت: الدار العربية للموسوعات، ط1، 1420هـ 2000م
- **الإعجاز والإيجاز للثعالبي** /تحقيق إبراهيم صالح، ط1، دمشق: دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، 1422هـ 2001م.

- **الاغتراب في تراث صوفية الإسلام**: دراسة معاصرة /عبد القادر موسى المحمدي، ط1، بغداد: منشورات بيت الحكمة، 2001م.
- **الصوت اللغوي في القرآن** /محمد حسين علي الصغير، بيروت: دار المؤرخ العربي، 1420هـ
- **المذاهب الإسلامية الخمسة**: تاريخ وتوثيق، بيروت: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، 1419هـ

وهذا الكتاب يجمع خمسة بحوث وافية، تتعلق بالمذاهب الإسلامية الخمسة المشهورة:

الإمامي، الحنفي، المالكي، الشافعي، الحنبلي. مرتبة وفقاً لتواريخ ظهورها، كتب موضوع كل منها أستاذ متخصص من أهل ذلك المذهب، وهم: عبد الهادي الفضلي، محمد وفا ريشي، محمد سكحال الجزائري، وهبة الزحيلي، أسامة الحموي.

- **المرأة في نهج البلاغة** /نجوى صالح الجواد، لندن: معهد الدراسات العربية والإسلامية، 1419هـ

تتناول هذه الدراسة المرأة في كلام الخليفة الراشدي علي بن أبي طالب (ر)، مستعرضة المفاهيم التي عبرت عنها بعض خطبه ووصاياه وكلماته الواردة في كتاب نهج البلاغة، والتي تعرّض فيها لذكر النساء.

- **بيت الحكمة العباسي**: عراقة الماضي ورؤية الحاضر /مجموعة من الباحثين، أبحاث الاحتفالية المئوية الثانية عشرة على تأسيسه في بغداد 1200، بغداد: منشورات دار الحكمة، ط1، 2001م.
- **خطط بغداد في معجم البلدان لياقوت الحموي** /تحقيق ودراسة د. موفق سالم نوري، ط1، بغداد: منشورات المجمع العلمي العراقي، 2001م

□□□

اتحاد الكتاب العرب
ARAB WRITERS UNION
DAMASCUS دمشق

اتحاد الكتاب العرب
ARAB WRITERS UNION
DAMASCUS دمشق

مطبعة اتحاد الكتاب العرب
دمشق

السعر : ٤٠ ل.س داخل القطر
٧٥ ل.س خارج القطر